

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**UNIDAD DE POSGRADO**

**Nor mogen ka dewman: estado, economía y desarrollo  
de la sociedad mapuche en Ngulumapu**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Sociología con  
mención en Sociología de las Organizaciones

**AUTOR**

Ronny Alejandro Leiva Salamanca

**ASESOR**

Julio Mejía Navarrete

Lima – Perú

2016

## ÍNDICE GENERAL

Lista de cuadros.....	iii
Lista de figuras.....	iv
Resumen.....	v
Abstract .....	vi
CAPITULO 1: INTRODUCCIÓN .....	1
1.1. Situación Problemática .....	1
1.2. Formulación del Problema .....	2
1.3. Justificación teórica.....	2
1.4. Justificación práctica.....	4
1.5. Objetivos .....	6
1.6. Antecedentes del Problema .....	7
1.7. Método de investigación .....	9
CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO .....	15
2.1. Marco Filosófico o epistemológico de la investigación.....	15
2.2. Antecedentes de investigación .....	19
2.3. Bases Teóricas.....	21
CAPITULO 3: ESTUDIO DE LA SOCIEDAD MAPUCHE Y SU DESCRIPCIÓN DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS .....	28
3.1. Estado del estudio de la sociedad <i>mapuche</i> en las Ciencias Sociales .....	28
3.2. La sociedad <i>mapuche</i> desde la teoría de los sistemas sociales .....	62
CAPITULO 4: CONDICIÓN ECONÓMICA DE LA SOCIEDAD MAPUCHE PERIODO 2000-2011 .....	97
- Indicadores generales.....	98
- Caracterización de la población participante de la sociedad mapuche.....	105
- Pobreza.....	108
- Educación.....	111

- Trabajo .....	115
CAPITULO 5: RACIONALIDAD ECONÓMICA EN EL SISTEMA SOCIAL MAPUCHE .....	121
El despojo: de la abundancia a la reducción .....	124
Consecuencias del despojo y la colonización .....	135
Elementos previos y constitutivos de la racionalidad económica mapuche .....	141
El papel de la mujer en la racionalidad económica mapuche .....	146
Producción, origen territorial y recursos espirituales.....	150
La persona y los roles al servicio de la sociedad .....	158
Administración sociopolítica en su vertiente socioeconómica .....	166
CONCLUSIONES .....	173
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS .....	176
Anexos. ....	183
Anexo 1. Testimonios de las entrevistas realizadas .....	183
Entrevista Longko Juana Kalfunao, Lof Paillalef .....	183
Entrevista Longko Pascual Pichún, Lof Temulemu.....	194
Anexo 2. Glosario de principales conceptos <i>mapuche</i> utilizados .....	201

## Lista de cuadros

- *Cuadro 1.* Descomposición de la complejidad del sistema social mapuche.
- *Cuadro 2.* Evolución de la población mapuche en Chile, años 2000 a 2011 (Recuento ponderado y porcentaje).
- *Cuadro 3.* Evolución porcentaje de población mapuche por regiones, años 2000 a 2011.
- *Cuadro 4.* Población mapuche respecto a la población total por región, años 2000 y 2011.
- *Cuadro 5.* Población mapuche según conocimiento de lengua mapuche, años 2000 a 2011.
- *Cuadro 6.* Población mapuche según conocimiento de *mapuzungun* por zona, año 2011 (Porcentaje).
- *Cuadro 7.* Población mapuche del país que habla o entiende su lengua originaria por tramo de edad, año 2011 (Porcentaje).
- *Cuadro 8.* Evolución de la tasa de participación laboral población mapuche y no indígena por sexo, año 2000 a 2011.
- *Cuadro 9.* Población mapuche que habla o entiende la lengua *mapuzungun* por zona regiones del territorio ancestral, año 2011 (Porcentaje de la tabla).
- *Cuadro 10.* Porcentaje de población mapuche por zona en relación a la variable la lengua regiones del territorio ancestral, año 2011.
- *Cuadro 11.* Composición de la población rural que participa de la sociedad mapuche según tramos de edad y sexo, año 2011.
- *Cuadro 12.* Jefaturas de hogar población rural que participa de la sociedad mapuche según quintil ingreso y sexo, año 2011.
- *Cuadro 13.* Pobreza población mapuche del territorio ancestral y total país por zona, año 2011.
- *Cuadro 14.* Evolución de la pobreza población mapuche hablante del territorio ancestral por zona, años 2011 a 2011.
- *Cuadro 15.* Tramos de edad en relación al conocimiento de lengua mapuche en el territorio ancestral por zona, año 2011.
- *Cuadro 16.* Lectoescritura en la población mapuche hablante del *mapuzungun* por zona de residencia, territorio ancestral año 2011.
- *Cuadro 17.* Años de estudios aprobados (promedio) población mapuche hablante territorios ancestrales, año 2000 a 2011.

- *Cuadro 18.* Tipo de estudios población mapuche hablante y no hablante del *mapuzugun* por zona de residencia, año 2011.
- *Cuadro 19.* Evolución de la participación laboral población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, años 2000 al 2011.
- *Cuadro 20.* Evolución del índice de dependencia población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, años 2000 al 2011.
- *Cuadro 21.* Oficio u ocupación de la población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, año 2011.
- *Cuadro 22.* Condición de actividad población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, año 2011.
- *Cuadro 23.* Participación en organizaciones población mapuche hablante y no hablante por zona de residencia, año 2011.
- *Tabla N° 1.* Síntesis testimonios El despojo: de la abundancia a la reducción
- *Tabla N° 2.* Síntesis testimonios Consecuencias de la colonización y el despojo
- *Tabla N° 3.* Síntesis testimonios Elementos previos y constitutivos de la racionalidad económica mapuche
- *Tabla N° 4.* Síntesis testimonios El papel de la mujer en la racionalidad económica mapuche
- *Tabla N° 5.* Síntesis testimonios Producción, origen territorial y recursos espirituales
- *Tabla N° 6.* Síntesis testimonios La persona y los roles al servicio de la sociedad
- *Tabla N° 7.* Síntesis testimonios Administración sociopolítica en su vertiente socioeconómica

### **Lista de figuras**

- *Figura 1.* *Weke kimün*, conocimientos nuevos o previos.
- *Figura 2.* *Pu xem kimün*, conocimiento reflexionado y desarrollado.

## Resumen

El pueblo originario *mapuche*, de la lengua *mapuzungun* gente del mundo, habita de forma ancestral los territorios sur en Chile y Argentina, desde tiempos anteriores a la creación de los respectivos estados, y ha conseguido mantener la vigencia de sus formas y estructuras ancestrales de organización, a pesar de haber entrado en conflicto primero con el imperio Inca, luego con la Corona española, con quien firma tratados de soberanía y jurisdicción, y, actualmente, con los estados occidentales.

La sociedad mapuche contaba con sus propias instituciones y principios de organización, asimismo solventaba su propia política y economía, cuestión que se ve interrumpida por la ocupación militar por parte de los Estados de Chile y Argentina.

El objetivo de la Tesis es ofrecer una sistematización de la estructura social mapuche en relación a su manifestación contemporánea en el sur de Chile, y una aproximación a su racionalidad económica desde la perspectiva de sus propios líderes políticos y culturales.

En el contexto de una incipiente reconstrucción como sociedad ancestral en base a los conocimientos aún vigentes, se delimitará la sociedad mapuche en cuanto sistema social en su constitución institucional ancestral, profundizando en los esquemas comprensivos que las autoridades políticas mapuche mantienen respecto de la vigencia y proyección de su sociedad originaria y de su modelo de economía. El presente informe de investigación contiene además un examen de las condiciones sociodemográficas de quienes integran la sociedad mapuche en el sur de Chile.

La sociedad mapuche mantiene vigentes sus instituciones y sus organizaciones ancestrales, dando una respuesta estructural a las necesidades actuales de reconstrucción de su propia sociedad, y es asimismo posible la reformulación del modelo económico mapuche de modo que permita su enriquecimiento como pueblo-nación, lo que no depende totalmente de la recuperación de territorio como un espacio físico de desarrollo sino que además de la recuperación de los espacios de reproducción social y cultural.

**Palabras Clave:** Sociedad, sistemas sociales, organización, desarrollo, producción, instituciones, especialización, distribución.

## **Abstract**

The Mapuche indigenous people, called in their own language people of the earth, have inhabited the southern territories of Chile and Argentina since before these modern states existed. They have managed to maintain the vitality of their ancestral forms and structures of organization, despite being in conflict with the Inca Empire, then the Spanish Crown, with whom they signed treaties of sovereignty and jurisdiction, and now with the Western states.

Mapuche society had its own political and economic institutions and organizational principles, which were interrupted by military occupation by the States of Chile and Argentina.

The objective of this thesis is to provide a systematization of the structure of Mapuche society in relation to its current manifestation in southern Chile, and to describe its economic rationality from the perspective of their own cultural and political leaders.

In the context of an incipient and emerging process for the reconstruction of an ancestral society based on their still-valid knowledge, Mapuche society will be defined as a social system in its institutional constitution. This research deepens our understanding of how Mapuche political authorities understand the validity and potential of their society and economic model. It is also an examination of the socio-demographic conditions of the members of Mapuche society in southern Chile.

Mapuche society maintains its institutions and its ancestral organizations, which provide a structural basis for a necessary reconstruction of an independent/autonomous society. Likewise, it is possible to reformulate the Mapuche economic model to allow them to thrive as a first nation, depending on the recovery of territory not only as a physical space of economic activity and development, but also as a space of social and cultural reproduction.

**Keywords:** Society, social systems, organization, development, production, institutions, expertise, distribution.

## **CAPITULO 1: INTRODUCCIÓN**

### **1.1. Situación Problemática**

De acuerdo con nuestra formulación el problema general de esta investigación es que: La integridad de la sociedad mapuche ha sido erosionada por la colonización por parte del Estado chileno, haciendo cada vez más difícil para esta sociedad la reconstrucción y desarrollo de acuerdo a sus propias instituciones y formas de organización ancestral.

De este modo, el propósito del presente estudio ha sido desarrollar una caracterización de las condiciones socioeconómicas actuales de la sociedad originaria mapuche, sobre la base de una teorización sociológica que describe aquellos elementos sistémicos que explican su configuración como una sociedad distinta, enfatizando en los elementos a nivel institucional y organizacional que definen la reproducción cultural y material de la sociedad *mapuche*.

Para esto hemos asumido los postulados del sociólogo alemán Niklas Luhmann (1998) quien sostiene que “no puede explicarse la racionalidad de un sistema [sociedad] por su relación a otro sistema [sociedad] abarcante al que se subordina”.



## 1.2. Formulación del Problema

Muchos investigadores al estudiar al pueblo *mapuche* contemporáneo se han centrado en la relación de conflicto actual entre esta nación originaria y el Estado chileno como representante de la sociedad occidental moderna, así como en las aristas de este conflicto entendidas como diversas expresiones de lo que se ha denominado la cuestión *mapuche* (Lavanchy, 2003).

Las preguntas asociadas al problema fueron: 1) ¿Cuáles son los elementos institucionales y organizacionales que determinan la estructura del sistema social *mapuche*?, 2) ¿Cuál es la situación económica de la sociedad *mapuche* en el período que va del año 2000 al año 2011?, y 3) ¿Cuáles son las propuestas de las autoridades ancestrales *mapuche* para la reproducción del sistema social *mapuche* y su racionalidad económica?

Nuestra investigación pretende centrar este fenómeno social en la propia dinámica social sistémica *mapuche* en tanto sociedad distinta. Lo hacemos siguiendo la perspectiva propuesta por los sociólogos *mapuche* Curín y Valdés (1999), quienes sostienen que la investigación de este fenómeno debe centrarse en el análisis de las propuestas proporcionadas por los agentes de estructuración sociopolítica *mapuche* aún vigentes, se refieren ellos a los representantes de las organizaciones ancestrales de la sociedad *mapuche* los que han asumido un proceso de reconstrucción como nación originaria.

## 1.3. Justificación teórica

La aproximación al fenómeno estudiado se dio en tres niveles: i) teórico una integración de las fuentes de ciencias sociales consultadas que han abordado el caso de la sociedad *mapuche* y la definición clara de los límites teóricos de su análisis; ii) empírico y de carácter cuantitativo, una aproximación a la población *mapuche* por

medio de datos estadísticos; y iii) estructural compleja, por medio de técnicas de investigación cualitativa y análisis de los resultados de trabajo de campo.

El eje de los resultados es el desarrollo de la relación entre los aspectos institucionales y organizacionales que definen la estructura de la sociedad *mapuche*, considerando que estamos frente a un proceso de reconstrucción de relaciones económicas, de reproducción cultural y material de la sociedad *mapuche*. Para esto hemos conceptualizado las organizaciones como un sistema autopoietico cuya operación consiste en decisiones que se conectan con otras decisiones y cuyo criterio de distinción es la capacidad de poner condiciones a la pertenencia (Rodríguez, 1994: 11); y a las instituciones como aquellas limitaciones que determinan las elecciones de los individuos en el marco del intercambio político, social y económico, y cuya principal función es reducir la incertidumbre en las interacciones humanas (D. North, 1993: 13-16).

Una referencia que, para el marco de esta tesis, resulta relevante es la investigación “Mapu Küpal Azkunun Zugu: el ejercicio del derecho propio mapuche” (Salamanca *et al.*, 2003) que, si bien se refiere a los aspectos de la racionalidad jurídica en la manifestación de la sociedad *mapuche*, en su capítulo cuarto desarrolla los “Principios Básicos Presentes en el Derecho Propio del Pueblo Nación Mapuche”, presentando aspectos sustantivos de la esfera institucional y organizacional *mapuche*.

También será importante para este análisis la revisión del texto de investigación “Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew” (Pichinao *et al.*, 2003) parte del informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, el que presenta un desarrollo amplio respecto de la religiosidad en tanto una aproximación a la racionalidad espiritual *mapuche*; así como la tesis de Quidel (2006) “La regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos”, entre otras publicaciones sobre las dinámicas sociales y las condiciones económicas de la población y sociedad *mapuche*.

Dado que las relaciones de los acontecimientos de comunicación son los que constituyen los límites del ámbito de lo propiamente social (Luhmann, 1998), consideramos que, debido al poco interés científico puesto en la delimitación clara de sus marcos de sentido, ha existido una brecha en el estudio cualitativo y cuantitativo de la sociedad *mapuche*.

#### **1.4. Justificación práctica**

El título de la presente tesis es en mapudungun NOR MOGEN KA DEWMAN, de este se desprenden dos conceptos que dan cuenta de las principales tres categorías referenciales de este estudio: estado, en el sentido de situación o condición actual de la sociedad mapuche, así como su propia economía y forma de desarrollo.

Mientras que el concepto Nor Mogen referirá específicamente al modelo de economía mapuche y el concepto Dewman a la propia visión de desarrollo asociada a este, la noción de estado se deriva de la conjunción de ambos dando cuenta así de la especial situación de la sociedad mapuche contemporánea. La noción de estado se presenta como una categoría de tipo transversal en el abordaje del fenómeno.

En este sentido, la tesis refiere en su capítulo primero al estado del estudio de la sociedad mapuche y a su manifestación como sistema social, en su capítulo cuarto, a la situación o condición económica y demográfica de la sociedad mapuche, y en el capítulo quinto refiere a los procesos de cambio histórico y se realiza una aproximación a las condiciones que determinan el carácter particular de la racionalidad económica mapuche y se evalúa su situación actual.

La condición actual de la sociedad mapuche es la vigencia de sus instituciones, su lengua y formas de organización propia, debilitadas por la situación de colonización (Tricot, 2009: 184). De modo que, finalmente, la presente tesis busca presentar aquellas nociones que como resultado de la investigación se observa constituyen el sustento principal del sistema social mapuche contemporáneo.

La investigación propuesta se enmarca en la línea de investigación de "organizaciones y procesos organizacionales en la sociedad civil" desarrollada por la maestría en sociología, mención en sociología de las organizaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se ha desarrollado como objetivo general el “analizar la situación socioeconómica del pueblo *mapuche*<sup>1</sup>, considerando el contexto del proceso de reconstrucción liderado por sus propias autoridades y organizaciones ancestrales, en el contexto de sus instituciones ancestrales”.

Entre los resultados se encuentran:

- i) Se identificaron los elementos de nivel institucional que definen la sociedad *mapuche* contemporánea. Construcción teórica desarrollada desde la sociología en base a la teoría de los sistemas sociales.
- ii) Se presentan las características socioeconómicas de la población *mapuche* en la actualidad. Análisis cuantitativo de la sociedad *mapuche* contemporánea desarrollado en base a información estadística entre los años 2000 y 2011.
- iii) Se analizan y exponen algunos aspectos de la racionalidad económica *mapuche* en base a las propuestas de representantes de sus propias organizaciones ancestrales, sistematización que fue desarrollada a partir de las entrevistas realizadas entre diciembre de 2011 y agosto de 2012.

La investigación consta de cinco capítulos, el presente capítulo primero en que se exponen los lineamientos generales del proceso de investigación realizado para la producción de este informe. Un segundo capítulo en que se presenta de forma detallada la aproximación epistemológica y teórica del estudio realizado y que se expone en el presente informe.

---

<sup>1</sup> De acuerdo con el Censo de 2012 la población *mapuche* es cercana a 1 millón 500 mil personas, que constituyen el 10% de la población de Chile, porcentaje que se incrementa en las regiones donde se situó el estudio alcanzando en las regiones La Araucanía el 31,5% y Los Ríos un 23% de la población total regional.

Un tercer capítulo el cual se refiere al estado o situación en que se encuentra el abordaje de la sociedad *mapuche* en tanto fenómeno para las ciencias sociales y los resultados de nuestra aproximación a la sociedad *mapuche*, en forma de una construcción teórica sobre los elementos y las operaciones que constituyen su marco de sentido como un sistema social.

El cuarto capítulo referido las condiciones sociales y económicas de la población *mapuche* participe de la sociedad *mapuche* contemporánea, haciendo énfasis en la delimitación del grupo en base a criterios de territorialidad, zona y lengua mapuche. Y un quinto capítulo que contiene una aproximación inicial a lo que entenderemos como la racionalidad económica del sistema social *mapuche*.

Este informe cuenta también con una parte final de conclusiones generales del estudio, y un apartado de Anexos en que se encuentran dos entrevistas seleccionadas de los testimonios recogidos durante la etapa de trabajo de campo y un Glosario de los principales conceptos mapuche utilizados.

## **1.5. Objetivos**

### ***Objetivo general:***

Analizar la situación socioeconómica del pueblo mapuche, considerando la relación con el mundo occidental y el contexto del proceso de reconstrucción como sociedad desarrollado por sus propias autoridades y organizaciones, en el marco de sus propias instituciones ancestrales.

### ***Objetivos específicos:***

1. Identificar aquellos elementos de nivel institucional y organizacional que definen la estructura del sistema social *mapuche* contemporáneo.

2. Conocer las características socioeconómicas de la población participe de la sociedad *mapuche* contemporánea entre los años 2000 y 2011 desde una aproximación cuantitativa.
3. Analizar las propuestas de las autoridades ancestrales *mapuche* en cuanto los aspectos institucionales, la visión mapuche de desarrollo y la reconstrucción de la racionalidad económica de este sistema social.

## 1.6. Antecedentes del Problema

Tras ser concretada la ocupación militar y usurpación del territorio *mapuche* por parte del Estado de Chile, la sociedad *mapuche* ha sido sometida al “colonialismo interno” del Estado chileno condición que socava sus posibilidades de desarrollo y su soberanía como pueblo (Nahuelpán, 2012; Foerster, 2001). Hoy en día las personas *mapuche*, sus propias organizaciones e instituciones ancestrales, van cobrando consciencia de su diferenciación como sociedad y como pueblo preexistente a los estados nacionales argentino y chileno y últimamente como nación distinta (Foerster y Vergara, 2003).

En la última década no ha existido ningún intento de presentar una aproximación e integración rigurosa desde alguna teoría sociológica sobre el fenómeno sociedad *mapuche*<sup>2</sup>. No obstante los esfuerzos de autores como Foerster y Vergara (2003), quienes han desarrollado una extenso análisis desde la antropología, José Bengoa desde la disciplina histórica, la diversidad de autores que analizan lo que se denomina la “cuestión mapuche” (Lavanchy, 2003; Aylwin, 2000; Saavedra, 2002; Tricot, 2009) o la producción de una amplia gama de intelectuales *mapuche* (Marimán, Caniuqueo, Millalén & Levil, 2006), desarrollando aproximaciones a cuestiones reivindicativas del encuentro o desencuentro con la sociedad no *mapuche* occidental chilena y a las problemáticas de la identidad, el territorio y la nación (Zapata, 2006).

---

<sup>2</sup> El trabajo paradigmático en este tema lo constituye el libro de Faron (1969) “Los mapuche, su estructura Social”, no ha existido otro intento así de sistemático en ciencias sociales.

De este modo, el estudio de la sociedad *mapuche* ha supuesto dos desarrollos hasta la fecha, el primero vinculado al conflicto con el Estado chileno y el segundo un abordaje fundamentalmente antropológico y político en tanto cultura y nación, y, a pesar de estos intentos, no ha contado con una elaboración propiamente sociológica, esto es, el estudio de la sociedad mapuche como fenómeno.

Ambos desarrollos han impedido que otros aspectos de la condición política de la sociedad *mapuche* emerjan de forma más clara para su estudio y comprensión, por ejemplo el propio modelo social aún vigente, en tanto las operaciones que la sociedad *mapuche* realiza para su auto producción y proyección (Martínez, 2010), o la disputa en el campo epistemológico planteada por Curín y Valdés (1999).

La conceptualización de las operaciones de comunicación como aquellas constituyentes de las sociedades (Luhmann, 1998), hace posible identificar y describir la forma en que se producen los elementos de sentido que definen la interacción social en el marco de la sociedad *mapuche* y, así, posteriormente, de su manifestación pragmática en las acciones a nivel de las organizaciones ancestrales, desde la familia hasta las estructuras de carácter político, fundamentalmente la unidad básica denominada lofche o comunidad tradicional.

La misma dificultad ha tenido el abordaje de las características socioeconómicas *mapuche* desde fuentes estadísticas, en este se ha considerado como universo de estudio a la “población mapuche”, lo que ha llevado a autores como Saavedra (2002) a conceptualizar al pueblo *mapuche* sólo en tanto “población étnicamente diferenciada” y a sostener que “no constituyen una cultura ni una sociedad”; la falta de una delimitación clara de aquello que constituye el ámbito propiamente social *mapuche*, significa la continuidad de una enorme brecha en el estudio cuantitativo de la sociedad *mapuche*. Esta cuestión exige un acercamiento que supere los reduccionismos considerando las propiedades del sistema social *mapuche* pues, como señala Ibáñez (1992), los métodos cuantitativos reducen la realidad a la sumatoria de propiedades de sus elementos

Por lo expuesto en los párrafos anteriores, es que la investigación social, para cumplir con el objetivo de conocer las condiciones y características socioeconómicas de la sociedad *mapuche* en la actualidad, requiere un abordaje cualitativo previo. La sociedad *mapuche* entendida desde un enfoque de sistemas sociales (Luhmann, 1998) implicará relaciones de comunicación y personas que participan de la producción de relaciones de los elementos de sentido dando forma y delimitando este sistema sociedad, ya sea en el plano simbólico como en la producción material. Asimismo, en el estudio cuantitativo de la sociedad *mapuche* será importante el reconocimiento de que las actuales condiciones sociodemográficas son resultado de procesos históricos (Foerster, 2001; Marimán, 2009; Nahuelpán, 2012) y que la persistencia de la lengua *mapuche* será una variable de principal importancia.

Las investigaciones desarrolladas por autores como Foerster, Bengoa y otros, han situado la cuestión de la sociedad *mapuche* en la relación histórica con el Estado chileno y la sociedad occidental, en sus aspectos de influencia y asimilación. Delimitando las dinámicas de reconstrucción social *mapuche* (Curín y Valdés, 1999) y su reproducción desde la perspectiva de los sistemas sociales (Luhmann, 1998), el estudio de su racionalidad económica deberá anclarse en las propuestas de sus agentes sociales, aspecto clave para observar la manifestación de los elementos institucionales *mapuche* en la actualidad.

## **1.7. Método de investigación**

### ***Recolección de los datos***

Nuestra investigación fue definida como una investigación mixta cuyos resultados constarían de elementos descriptivos, correlacionales y explicativos. En este sentido, desde el diseño metodológico el desarrollo de los temas fue concebido como una progresión lógica, en la cual, el abordaje del estado de la cuestión sería la condición para el desarrollo de una construcción y descripción teórica con respecto a la sociedad *mapuche*, la que serviría como base para la exploración de su condición demográfica.



Así, la recolección de datos para el desarrollo del capítulo tercero consistió principalmente en la selección, lectura y procesamiento de fuentes escritas, se realizó búsqueda web, revisión de fuentes secundarias tales como bases de datos de bibliotecas y listas de publicaciones sobre la temática en cuestión, así como la revisión de otras bibliografías, entre otras, la mayoría de las cuales se incorporan como referencias bibliográficas.

El desarrollo del capítulo cuarto consistió en el procesamiento y análisis de la información proveniente desde la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), esta utiliza para la recogida de datos un cuestionario elaborado por el Ministerio de Desarrollo Social (MINDES), los que se encuentran disponibles en el sitio web del Ministerio pudiendo descargarse respectivamente en formato SPSS y PDF<sup>3</sup>. Los archivos permiten procesar las variables e indicadores con bastante libertad pudiendo adecuarse a las necesidades del análisis y de las unidades de población.

El abordaje cualitativo del estudio sobre la racionalidad económica *mapuche* fue realizado por medio de entrevistas hechas en trabajo de campo, en base a encuentros entre el investigador e informantes claves para acceder a la perspectiva que estos tienen respecto del fenómeno en estudio. La entrevista en profundidad es una técnica flexible y dinámica, se lleva a cabo en situaciones preparadas con el objetivo de obtener información mediante relatos y en “donde los informantes claves actúan como observadores del investigador” (Rojas y Fernández, 1999).

El trabajo de campo realizado consistió en la visita a localidades rurales al interior de las regiones La Araucanía y Los Ríos en el sur de Chile, donde se realizaron entrevistas en profundidad a siete *longko*, representantes políticos *mapuche*. La pauta de entrevista de elaboración propia, fue validada por los investigadores *mapuche*

---

<sup>3</sup> Los archivos son accesibles tras realizar un sencillo procedimiento de creación de una cuenta, la que requiere ingresar algunos datos personales y la generación de una contraseña personal. En el sitio web [http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen\\_basedatos.php](http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen_basedatos.php)

Juan Sánchez y María Del Rosario Salamanca especialistas en derecho *mapuche* o *az mapu* y por el *werken* Jorge Abello de la organización tradicional *Pikunwijimapu Gvbam Lonko*.

### ***Hipótesis***

Como en todo trabajo científico, el investigador, dentro de la comprensión que tiene sobre la realidad en estudio, desde la teoría y la experiencia maneja ciertas aproximaciones que busca poner a prueba en relación con los elementos empíricos (Carrillo, 1983) y, asimismo, en una investigación mixta como la presente muchas veces la relación se da también en un sentido inverso.

Como ha sido expuesto, la progresión lógica asumida en la presente investigación y el tipo de aproximación mixta (teórica, cuantitativa, cualitativa) tiene como prerrogativa la retroalimentación y complementariedad tanto del proceso como de los resultados, de este modo nuestra hipótesis principal o general cumplió un rol orientador para la exploración del fenómeno.

***Hipótesis Principal:*** La intervención de las pautas institucionales y de organización de la sociedad occidental sobre las de la sociedad *mapuche*, ha llevado a que muchos individuos *mapuche* hayan perdido su conocimiento sobre como participar efectivamente en esta y, en consecuencia, las posibilidades de desarrollo autónomo se han minimizado o reducido.

Al respecto, cabe precisar que este informe presenta tres capítulos consecutivos (tercero, cuarto y quinto) que, de forma tanto teórica como empírica, dan respuesta a cada pregunta de investigación planteada y considerando su respectiva hipótesis. Las hipótesis de la investigación fueron pensadas para responder, de forma respectiva, a cada uno de los requerimientos específicos de nuestra aproximación, así la hipótesis 1ª refiere a las interrogantes de tipo teórico en el abordaje del fenómeno social *mapuche*.

**Hipótesis 1:** El sistema social *mapuche* es un desarrollo resultado del *az mapu*, marco institucional propio que determina la aparición del lofmapu como estructura organizacional y de agentes que han logrado mantenerse vigente a pesar de la situación de colonización en que se encuentran.

La hipótesis 2ª referirá, entonces, a la situación o estado actual de la sociedad mapuche desde fuentes y datos cuantitativos:

**Hipótesis 2:** La sociedad *mapuche*, se encuentra empobrecida, debido fundamentalmente a la usurpación de su territorio y las limitaciones ejercidas sobre su marco institucional y agentes organizacionales propios, lo que ha interferido con las posibilidades de actualización social.

De la misma forma la hipótesis 3ª asume una perspectiva en que las opiniones de los agentes sociales mapuche proporcionan la información necesaria para el procesamiento cualitativo de la temática racionalidad económica del sistema social mapuche:

**Hipótesis 3:** Las personas *mapuche* requieren conocimiento sobre los aspectos institucionales propios del *az mapu*, para poder tener una participación plena, efectiva y eficiente desde los espacios doméstico, pasando por la familia, hasta el lofmapu, y para el logro del desarrollo en el sentido de un proyecto colectivo en tanto sociedad *mapuche*.

### ***Análisis de la información y presentación de resultados***

En la presente investigación hemos considerado el enfoque *émico* para proponer una descripción sociológica respecto a la sociedad *mapuche* desde sus propios marcos conceptuales (Salamanca *et al.*, 2003: 1020; Pichinao *et al.*, 2003: 598), sus resultados se presentan en base a una concatenación lógica, en donde los contenidos expuestos en el capítulo tercero constituyen la base teórica para la elaboración de los capítulos cuarto y quinto los cuales presentan resultados de carácter empírico.

Así, en el capítulo tercero se expone nuestra construcción teórica sobre cómo el pensamiento mapuche se sitúa frente a la propia producción de sentido en tanto sistema social. Esta parte de la investigación se desarrolló en base al estudio, análisis y sistematización de las fuentes bibliográficas principales y su interpretación desde la teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1998), constituyéndose en la base teórica para el análisis ulterior.

Esta descripción de la sociedad mapuche desde la teoría de los sistemas sociales fue, además, contrastada con la información cualitativa y cuantitativa producida durante esta investigación, con el fin de alcanzar una alta consistencia teórica al momento de realizar una interpretación sociológica, para abordar posteriormente al estado, situación o condiciones demográfica en que se encuentra la población de la sociedad *mapuche* y referirnos a su respectiva racionalidad económica.

Acto seguido, el haber identificado los elementos que constituyen la complejidad del sistema social *mapuche* nos permitió delimitar teóricamente su universo o población para ser abordada desde el punto de vista cuantitativo. Los resultados de este análisis son expuestos en el capítulo cuarto, se describe la condición económica de la sociedad mapuche contemporánea a partir los datos proporcionados por la encuesta CASEN, centrándonos en variables demográficas, bajo las categorías de pobreza, educación, trabajo y otras.

Nuestra definición teórica del sistema social *mapuche* nos permitiría, además, dar cuenta de la racionalidad económica *mapuche* en base a la visión de sus propios agentes sociales, de forma autorreferida e intentando superar el abordaje hasta ahora vinculado a la economía de subsistencia o la situación de conflicto con el modelo capitalista moderno. Los resultados de este análisis son expuestos en el capítulo quinto.

La técnica utilizada para el procesamiento de las entrevistas realizadas a los agentes sociales *mapuche* fue la teoría fundada (Strauss y Corbin, 2002: 235) que propone el análisis de acontecimientos e incidentes para la obtención de datos. La transcripción

y análisis de la información cualitativa recopilada, contempló un intenso momento de lectura, estudio y revisión de los constructos conceptuales disponibles, siendo posteriormente complementado con el análisis tanto teórico como estadístico de la condición económica y demográfica de la sociedad *mapuche*.

De este modo, la metodología utilizada para la sistematización análisis y presentación de los resultados estuvo dada por la triangulación de información teórica, cuantitativa y cualitativa, una aproximación mixta donde la información proveniente de fuentes estadísticas fue comparada y complementada con el resultado del trabajo de campo, desarrollándose así la retroalimentación de las fuentes. Por lo tanto, esta ha sido una investigación de tipo aplicada, que utilizó conocimiento existente para acceder a un conocimiento más específico, profundizando así en la comprensión del fenómeno en estudio.

Como se observa, para la presente investigación ha resultado fundamental el proponer y argumentar una forma particular de estudio de este fenómeno, que contemple una definición de los elementos que constituyen la complejidad de la sociedad *mapuche* como sistema social, consideramos que este giro permite una aproximación y análisis más riguroso desde una sociología comprensiva y a la vez explicativa sobre la realidad *mapuche* y, así, en general, para su abordaje desde las ciencias sociales.

## CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO

### 2.1. Marco Filosófico o epistemológico de la investigación

La presente investigación se sitúa en el contexto de la propuesta epistemológica de los autores Curín y Valdés (1999), de repensar la cuestión *mapuche* desde una perspectiva que supere la racionalidad occidental, en este sentido, situarnos en el proceso de investigación sobre la reconstrucción del modelo social *mapuche*, lo que implica una forma particular de aproximación, más cercano al enfoque émico de las ciencias sociales cualitativas.

También nuestra aproximación entra en confrontación con las perspectivas que igualan a las sociedades con los estados nacionales, viendo a los gobiernos como elementos centrales de análisis en ciencias sociales, asumiendo la subordinación de la sociedad al estado y al territorio del estado como contenedor de la sociedad, enfoque que desde las ciencias políticas es denominado nacionalismo metodológico (Tricot, 2011: 26-27) y desde las ciencias jurídicas es abordado bajo el concepto de monismo legal (Salamanca *et al.*, 2003: 1034).

La propuesta de los sociólogos Curín y Valdés (1999) se refiere a las perspectivas analíticas de los intelectuales *mapuche*, situando la cuestión *mapuche* en lo que denominan la “gran paradoja”, dirán que la sociedad occidental ha generado un problema en la situación de los indígenas enmarcado en la relación conocimiento-poder como un instrumento de optimización de los mecanismos de dominación. Su crítica irá dirigida a la racionalidad occidental moderna, que reivindica y asume lo

occidental como un ideal para cualquier sociedad, pero también hacia los intelectuales *mapuche* que, sostienen, en sus esfuerzos han logrado nada o poco empoderamiento real y efectivo desde lo propiamente indígena.

Respecto de la lógica occidental, dirán que la modernidad se referencia básicamente en el modo de producción capitalista. Y sus críticas a los intelectuales *mapuche* consideran, por ejemplo, que las reformas planteadas sólo proponen cambios de piezas que harían más eficiente el desarrollo de las condiciones presentes pues el modo de producción siguen siendo el mismo sistema occidental.

Al respecto, el sociólogo Jesús Ibáñez (1992) aporta con un punto de vista crítico sobre las relaciones de poder en el dominio de la producción y la acción del saber, en el que las relaciones de poder son “relaciones de sujeto a objeto”, y en que “el poder consiste en apropiarse el azar, ser inexplicable e impredecible, y atribuir la norma, poder explicar y predecir” (p. 22). Sobre esto construirá una explicación de las relaciones de reproducción y cambio en tanto las relaciones de poder, “el saber distribuido espontáneamente justifica al poder, racionalizándolo (...) para que las relaciones de poder se reproduzcan” (p. 24).

Ibáñez se referirá también a las rupturas epistemológicas y a la forma en que ocurre en sociedad la producción del conocimientos (1979; 1992). Siguiendo a Bourdieu (1976) hablará de dos dimensiones del rigor del saber: la dimensión operatoria que se refiere al rigor analítico y formal, y la dimensión sistémica que se refiere al rigor sintético y que supone la referencia permanente al total de las interrelaciones (p. 21).

Sostiene que en las sociedades históricas los saberes son parcialmente operatorios o dejan de ser operatorios en absoluto, debido al dominio de una parte sobre otra a través de las relaciones de propiedad, el saber inmediatamente operatorio se reserva a la parte que tiene el poder; mientras que a quienes no se encuentran en el poder “se le dispensan saberes operatorios parciales, porque alcanza un orden parcial de

relaciones, como el saber experto, o porque están circunscritos a un ámbito parcial” (pp. 21-22).

No obstante, las sociedades históricas están atravesadas por un vector de cambio, se trataría del conocimiento espontáneo, que en su manifestación como dimensión de saber sistémico y como dimensión de saber operatorio, promueve la integración de los crecimientos cuantitativos (aplicaciones acumulativas de un punto de vista a objetos distintos) con los desarrollos cualitativos (producción de nuevos puntos de vista), convirtiéndose así en el medio a través del cual se producen las rupturas epistemológicas (p. 24).

Curín y Valdés (1999) proponen que la reflexión respecto a la sociedad mapuche debe situarse en el plano de la racionalidad comunicativa, en tanto, una superación de la racionalidad centrada en el sujeto, que tiene su antecedente en el principio de subjetividad y constituye un mecanismo de coordinación de la acción, que posibilita la concatenación de interacciones sociales y de un contexto del mundo de la vida; distinta de la mera acción racional con arreglo a fines, la acción comunicativa, es una interacción simbólicamente mediada, generada a partir de procesos cooperativos de interpretación de sujetos agentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento, en torno a normas obligatorias entendidas y reconocidas por estos.

Esta conceptualización, sostienen, lleva en su seno la potencia de establecer un nexo o mediación entre tradición, práctica social y los complejos de experiencia ligados al cuerpo, todo lo cual se funde, para cada sociedad y cultura, en una totalidad particular y distinta. Viendo una analogía en la distinción moderna entre racionalización y subjetivación (Touraine, 1994), para los autores el sujeto en tanto individuo es determinado en la comunidad, la nación u otros y, en base a esto, sostienen que este problema teórico es también epistemológico.

Siguiendo estos postulados se preguntaran por el nivel epistemológico de la razón científica frente a la subjetividad del sujeto (por ejemplo: si es el mismo, o si varía, y



en qué proporción). Sostienen entonces que sólo un análisis que contenga esta distinción entre racionalidad y subjetivación está en condiciones de proporcionar el modelo lógico de las interrelaciones, apuntando de este modo a la necesidad de determinar los límites del sistema social *mapuche*.

Así, la cuestión *mapuche* debe ser situada en el análisis respecto a la cosmovisión cultural y su status epistemológico y consideran un error reducir el problema sólo a sus términos políticos (conflicto), jurídicos (leyes) o económicos (pobreza), ya que estas son expresiones instrumentales de una acción racional con arreglo a fines. La pregunta fundamental a responder será entonces sobre la validez, de un referente cultural y social cualquiera en un tiempo y espacio determinados.

Debido a esto, las culturas originarias deberían iniciar su reflexión en términos de autonomía, como una categoría epistemológica, que trasciende el razonamiento meramente cultural, en la medida que su contenido implica una disputa con los discursos de la ciencia por un espacio de autoafirmación.

Para Curín y Valdés lo relevante de la autonomía se encuentra en asumir la viabilidad ética de un proyecto social alternativo en el cual es central la diferencia epistemológica entre lo distinto y lo diverso. Mientras que en lo diverso es posible alcanzar el consenso, en lo distinto dicho mecanismo tendrá mayor oposición, ya que implica autoafirmación, una aceptación ética, y su control implica la reproducción real del sujeto distinto y de la realidad con los propios referentes simbólicos de configuración ideológica, esto es, una posibilidad de transitar por fuera de lo que actualmente se produce desde la lógica instrumental occidental.

La autonomía *mapuche* señalan “no transita por la misma vereda que la lógica de los complejos normativos de las relaciones sociales racionales ligados a la ciencia que provienen de sus corpus institucionales, el ser mapuche se relaciona con los hombres

y el entorno de modo distinto que como lo hace la racionalidad occidental”<sup>4</sup>. La propuesta de Curín y Valdés (1999) sugiere alcanzar las condiciones necesarias para una “(re)construcción de un modelo social [*mapuche*], que teniendo en cuenta su origen histórico - cultural distinto a otras formas de organización social, transite, a lo menos y como límite, paralelo a la modernidad”.

## 2.2. Antecedentes de investigación

Uno de los pocos trabajos académicos del que se pueda señalar se trata de un esfuerzo de aproximación integral al fenómeno social *mapuche* considerando su vigencia, es el del equipo interdisciplinario que desarrollo la investigación "Mapu Küpal Azkunun Zugu: Ejercicio y Manifestaciones del Derecho Propio Mapuche" (Salamanca *et al.*, 2003). Sin embargo, si bien este equipo utiliza una aproximación desde las ciencias sociales y desarrolla una aproximación a la racionalidad jurídica, a partir de un enfoque de derechos humanos, la antropología, la interculturalidad y la historiografía, no contó con un especialista en sociología que integrara los conceptos propios de esta disciplina al análisis de la sociedad *mapuche*.

Resulta fundamental considerar la propuesta de los sociólogos *mapuche* Curín y Valdés (1999) como contrapunto epistemológico para el análisis de la sociedad *mapuche* contemporánea y el trabajo de Sabine Kradolfer (2003) en tanto análisis explicativo de la reciprocidad como uno de los aspectos centrales en las relaciones de producción social y económica y para la cohesión al interior de la sociedad *mapuche*.

Es importante también mencionar el trabajo de Carlos Ruiz (2003) quien, al igual que Salamanca *et al.* (2003), destaca la existencia de la organización *mapuche* de carácter ancestral con elementos como las identidades territoriales y el liderazgo político de los *longko* y los *ülmen*, en tanto personas con poder en la sociedad *mapuche*, y los llamados “Consejos de Longko”. Asimismo, y más recientemente, el

---

<sup>4</sup> Esta cuestión será ampliamente analizada toda vez que en nuestra definición de sistema social estos conceptos son parte fundamental. Agregan al respecto que los jóvenes estudiantes y profesionales que participan en el debate sobre la autonomía han reenfocado su trabajo hacia el mundo "rural", sería allí donde precisamente se legitiman estas perspectivas.

análisis de las instituciones *mapuche* como marco interpretativo de la acción social *mapuche* en el artículo de Leiva (2014).

Muchos investigadores han situado el estudio de la sociedad *mapuche* en la relación histórica con el Estado chileno y la sociedad occidental, en sus aspectos de influencia y asimilación; por nuestra parte situamos este estudio en la acción de los agentes sociales *mapuche* en base a la conceptualización de los procesos de comunicación como aquellos constituyentes de la unidad social (Luhmann, 1998), haciendo posible identificar los elementos en que se define la producción de sentido en el contexto del sistema social *mapuche* y, así, su manifestación pragmática en la acción a nivel de las organizaciones ancestrales y la interacción institucional, desde la familia hasta la estructuras básicas de carácter político *lofche*, *lofmapu* y *kiñelmapu* (Duran *et al.*, 2011: 154-155).

De este modo, la presente investigación se sitúa en el contexto de la investigación sociológica sobre la sociedad *mapuche*, con lo cual nos distanciamos de los estudios desarrollados por investigadores como Bengoa (2004), Foerster y Vergara (2003), Lavanchy (2003), Tricot (2009), entre otros, y nos situamos con propiedad en el contexto de la “reconstrucción del modelo social” propuesto por Curín y Valdés (1999).

Un ejemplo de esta clase de investigaciones es la desarrollada por Salamanca *et al.* (2003) respecto del derecho propio *mapuche*, que definió su alcance científico desde el “punto de vista émico, es decir, el énfasis en posicionarse desde el punto de vista del conocimiento auto reflexivo” (pp. 1020), y la investigación de Pichinao *et al.* (2003) que aborda los principales aspectos de la religión *mapuche* “desde un punto de vista émico, es decir desde la perspectiva cultural mapunche” (pp. 598), el enfoque émico ha sido así conceptualizado desde la antropología.

### 2.3. Bases Teóricas

La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann (1998), alejándose de las propuestas de Weber (acción social) y Marx (lucha de clases), asume el desafío de proporcionar una perspectiva teórica que logre circunscribir de forma rigurosa el objeto de estudio de la sociología, ofreciendo una solución a la discusión de la relación entre individuo y sociedad. Así, en este cruce de la sociología con la teoría sistémica, la sociedad es observada principalmente como comunicación entregando un nuevo concepto para la interpretación científica de la realidad social.

En esta aproximación teórica los individuos y la sociedad son parte de una unidad sistema-entorno, donde el sistema social es una realidad nueva o emergente, distinta de los sistemas individuales de conciencia que se encuentran en su entorno. Los sistemas sociales no son objetos o entidades, sino distinciones, por esto el autor elige el fenómeno de la comunicación para definir la operación de distinción que se lleva a cabo para la reproducción de la sociedad y la diferencia con su entorno.

La comunicación, es definida por Luhmann en dos formas i) por su estructura temporal, y ii) por su contenido. Para el primer caso señala que ya no se refiere a invariantes, sino a operaciones y a enlaces, en base a estas emerge una estabilidad dinámica que cambia constantemente. En el segundo caso, la comunicación no se trata de una transmisión de información con receptor y emisor, ni consiste en pasar algo de un lado a otro, lo que se comunica no se pierde, se multiplica.

Los individuos quedan fuera del sistema de comunicación que es la sociedad, no pueden comunicar ya que solo la comunicación comunica, la persona es, en la teoría de los sistemas sociales, un “collages de expectativa que funcionan dentro del sistema como puntos de referencia” (Luhmann, 1998: 132), sólo de este modo los individuos o, más exactamente, los sistemas psíquicos se incorporan a la comunicación que constituye el sistema social.

La teoría de los sistemas sociales autorreferenciales sostiene que la diferencia entre comunicación y acción radica en su función, la “comunicación es la unidad elemental de la autoconstitución” y “la acción es la unidad elemental de la autoobservación y la autodescripción de los sistemas sociales” (Luhmann, 1998: 171); mientras que la partícula más pequeña posible o indivisible de la comunicación-acción, en tanto su “átomo temporal”, será referida como elemento o acontecimiento (Luhmann, 1998: 262-263).

En la teoría de los sistemas sociales el acontecimiento es un concepto central que, como manifestación fenoménica, constituye y a la vez incluye a “la comunicación en el sentido pleno de una síntesis selectiva y la acción que se le pueda adscribir”, cualquier simplificación en esto “sería una pérdida de la riqueza de relaciones que difícilmente se puede permitir una teoría de los sistemas sociales” (Luhmann, 1998: 171).

Para el desarrollo de este concepto el autor retomará la teoría del *speech act* o acto de habla de Bühler, en la cual se distinguen tres funciones del lenguaje humano la “representación, expresión y apelación”, el “primer término designa la propia selectividad de la información; el segundo, la selección de su contenido; el tercero, la expectativa de éxito, es decir, la expectativa de una selección de aceptación” (Luhmann, 1998: 143), en la teoría de sistemas estas funciones son consideradas como una síntesis de “a) la información o datos contenidos en la comunicación; b) la notificación o componente expresivo de la comunicación (...); c) *la comprensión, que también incluye la incomprensión*” (Varela, 1995: 79).

A la anterior conceptualización de acontecimiento Luhmann incorporará además “un cuarto tipo de selección: la aceptación o el rechazo de la selección notificada de sentido”, las que, sin embargo, como parte de una selección exigida y comprendida no forman parte de la acción comunicativa misma, ya que más bien constituyen actos de enlace (1989: 148). Esta última distinción requiere la mayor atención posible, ya que la realidad de la comunicación como fenómeno se manifiesta en la generación de tales acontecimientos pero, además, la existencia del sistema social se basa en el

enlace o relacionalidad de estos, es decir, en la aceptación o rechazo de la comunicación.

Todo sistema social está constituido por comunicación, esta comunicación consiste en operaciones propias del sistema por medio de las cuales, al enlazarse unas con otras se actualiza a sí mismo, estableciendo así la distinción autorreferencial de su unidad respecto del entorno. Así, mientras que la realización de las operaciones de enlace ocurre a partir de los elementos del sistema, el sistema social en la producción de sus elementos se reproduce a sí mismo, esto es su autopoiesis. En un sistema social los elementos, es decir, los acontecimientos comunicativos, sobre la base de su enlace o relacionalidad, conforman una especificidad o unidad cualitativamente diferente (Luhmann 1998: 44-45).

Una comunicación termina en la comprensión y, además, puede ser aceptada o rechazada, la codificación del lenguaje permite que todo lo que pueda afirmarse pueda también negarse. Surgen entonces las sociedades, como procesos históricos encaminados a evitar la probabilidad de la negación y, por tanto, del fracaso de la comunicación.

Propone entonces el análisis de la evolución y diferenciación social en tres niveles de funciones resultantes: i) la variación social se da por los acontecimientos comunicativos: algo nuevo se comunica y de inmediato se pierde, ii) a no ser que ciertas estructuras lo seleccionen y reutilicen repetidamente y, cuando la variación social se ha regularizado estas estructuras se pueden reproducir en sistemas. No obstante, persistirá la tendencia a la desestabilización del sistema social, lo que exige el despliegue de iii) la tercera función de estabilización; la estabilidad es una condición de reproducción de sistema bajo condiciones de alta variabilidad, en estas circunstancias surgen sistemas especializados en la estabilidad (Varela, 1995: 84-85).

A partir de estas nociones la teoría entiende “el proceso de la evolución sociocultural como transformación y expansión de las oportunidades para una comunicación exitosa, [y] como consolidación de las expectativas alrededor de las cuales la sociedad construye más tarde [la estructura de] sus sistemas sociales” (Luhmann,

1998: 157), la cultura es “una determinación de sentido (reducción) que hace posible distinguir, dentro de la comunicación dirigida a temas determinados, entre aportaciones adecuadas e inadecuadas, o bien entre un uso correcto o incorrecto de los temas” (Luhmann, 1998: 161).

La diferencia sustancial entre una aproximación sociológica estructuralista o funcional estructuralista, como sería por ejemplo Faron (1969) en el estudio de la sociedad mapuche, respecto de una aproximación desde el enfoque de sistemas sociales autorreferenciales, radica en que para la primera aproximación son elemento del sistema las personas y los roles y la estructura será el resultado de las relaciones entre estos, se trata entonces de modelos de la realidad.

Mientras que en la teoría de sistemas sociales autorreferenciales los elementos son los acontecimientos y, si bien estos son utilizados como soporte, la estructura se compone de expectativas (Luhmann, 1998: 255-266). Así el concepto estructura pierde su posición central, la teoría de sistemas sociales empieza con la observación de su objeto.

Por su parte Douglas North (1993) define a las instituciones como “las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son limitaciones que dan forma a la interacción humana” (p. 13), y sostiene que su función principal en cada sociedad es proporcionar incentivos para reducir la incertidumbre en la interacción humana, produciendo así una estructura estable. Las instituciones, además, se encuentran en permanente evolución, su cambio ocurre de modo incremental, de forma opuesta al modo discontinuo que sólo ocurre parcialmente, y como resultado de limitaciones informales de la propia sociedad.

El autor ha demostrado que los elementos institucionales determinan la conducta económica de los individuos en sociedad, su propósito ha sido contribuir a las ciencias sociales con una apreciación de la función de las instituciones en el desempeño económico. Explica el vínculo de evolución recíproca entre las organizaciones (organismos) e instituciones, en donde el por qué y el cómo surgen

las organizaciones es determinado por el marco institucional, mientras que estas, a su vez, influyen en la evolución del marco institucional.

Las instituciones en tanto limitaciones refieren a una cultura, conectan el pasado con el presente y el futuro (p. 17), pero, a la vez, sus “vacíos” determinan las oportunidades que hay en una sociedad. Las organizaciones son creadas para aprovechar las oportunidades, en un contexto de codeterminación y, de este modo, la vía del cambio ocurre i) en su entrelazamiento como consecuencia de una estructura de incentivos y ii) en el proceso de retroalimentación que es percibida por la sociedad en el conjunto de oportunidades. Esta “relación simbiótica”, como la describe North, configura un escenario el que también debe contemplar las “redes externas que se producen” (p. 19); en términos de la teoría de sistemas sociales, serían las instituciones y las organizaciones las que definen lo que forma parte o es excluido del sistema de comunicación.

Un aspecto interesante del trabajo de North es que constituye una crítica científica a la teoría del actor racional, que se aproxima a una teoría de la “racionalidad limitada”, pero que sitúa a las instituciones en la función de establecer el marco en el que se desarrolla la interacción. Sostiene que en este marco, los individuos tienen dos funciones unas que favorecen las preferencias egoístas y otras que favorecen preferencias orientadas hacia el grupo<sup>5</sup>, la conducta cooperativa ocurre cuando los individuos interactúan repetidamente porque cuentan con información recíproca, permitiendo así analizar en qué condiciones puede existir la cooperación voluntaria (pp. 24-27).

Dirá que los individuos deben tener información sobre las preferencias de los demás y a la vez saber que los otros tienen conocimiento de sus propias preferencias y estrategias. Entonces, el problema esencial en el análisis teórico de la cooperación

---

<sup>5</sup> Su crítica a los supuestos conductuales de la economía neoclásica, se basa en la constatación de que los actores no solo maximizan sus ganancias, sino que en muchos casos también maximizan el altruismo y las limitaciones autoimpuestas, esto ocurre porque “la evolución de la economía de una nación individual es el resultado de las relaciones cambiantes entre poblaciones de individuos, unidades de intercambio (...) La evolución socioeconómica principalmente se centra en el crecimiento diferencial y en las pautas de sobrevivencia de la organización social”.



será saber “¿Cuál es la cantidad mínima que un agente debe conocer en un medio determinado sobre las creencias y necesidades de otros agentes para poder formarse ideas coherentes sobre su conducta y para que este conocimiento sea comunicable a los demás?”.

Las instituciones, continúa North, son creadas para “servir los intereses de quienes tienen el poder de negociación para crear nuevas normas” (p. 29), en general las reglas formales. Así, la relación agentes, organizaciones y creación de instituciones, está establecida en los propósitos de los agentes que conforman estas organizaciones, en este vínculo está presente el aspecto de la eficiencia de las instituciones. Es aquí donde sitúa el elemento de la especulación, y más que centrarse en racionalidad con la que los agentes toman sus decisiones, enfatiza el hecho de que los actores poseen modelos subjetivos que tienden a la divergencia, lo que para el autor explica la existencia y estructura que proveen las instituciones.

North sostiene que una función de las instituciones es favorecer la determinación del costo de la transacción en base a la estructura de intercambio, se referirá a tres tipos: el intercambio personalizado, de producción a pequeña escala basada en tratos repetidos, en un contexto de homogeneidad cultural y ausencia de un tercero coactivo para el cumplimiento obligatorio; el intercambio impersonal, donde las partes se ven obligadas por vínculos de parentesco, normalmente realizado en contextos rituales complejos que comprometen a los participantes; y el tercer tipo de intercambio, impersonal con el cumplimiento obligatorio de un tercer participante, que deja espacio al clientelismo y caracteriza el contexto moderno (p. 53).

O’ Donnell (1994), desde las ciencias jurídicas, presenta una aproximación complementaria a la de North. Define las instituciones como “patrones regulados de interacción, que son conocidos, comunicados y aceptados regularmente por agentes sociales dados, que, en virtud de esas características puedan continuar interactuando de acuerdo a las reglas y normas incorporadas (formal o informalmente) en estos patrones”.

Propone, entonces, seis características para un esquema institucional:

- 1) Las instituciones establecen que agentes - con base en que recursos, demandas y procedimientos - son aceptados como voces válidas para procesos de decisión.
- 2) Conforman la distribución de probabilidad de resultados. Solo procesan a ciertos actores y recursos y lo hacen de acuerdo a ciertas reglas.
- 3) Tienden a congregarse - y a estabilizar esa congregación - el nivel de acción y organización de los agentes que interactúan con ellas, otra razón para la operación de exclusión.
- 4) Favorecen la transformación de las múltiples voces potenciales de sus miembros en unas cuantas que puedan reivindicar el derecho de hablar como representantes, estos en su interacción desarrollan intereses.
- 5) Las instituciones estabilizan a los agentes/representantes y las expectativas, promueven rondas de interacciones dentro de una gama relativamente estrecha de posibilidades, el cambio es incremental y, fundamentalmente, consensual.
- 6) Las instituciones amplían los horizontes de tiempo de los actores, se espera que las interacciones continúen entre el mismo conjunto de agentes, lo que hace posible coordinar una agenda, de este modo emerge una democracia.

En suma, para O' Donnell las instituciones son "un nivel decisivo de mediación y agregación entre, por un lado, factores estructurales y, por el otro, no sólo personas sino también los otros agrupamientos en los cuales la sociedad organiza sus múltiples intereses e identidades". Para el autor cuando una sociedad no se encuentra institucionalizada, o también cuando lo está débilmente, presentará un esquema restringido fundamentalmente de base clasista, donde las prácticas del clientelismo, el patrimonialismo y la corrupción, cobran fuerza.

Así, para efectos del análisis de la racionalidad económica de la sociedad mapuche, nos servirán como referencia los trabajos North (1993) y O' Donnell (1994), dando énfasis a los aspectos propiamente institucionales y organizaciones.

## **CAPITULO 3: ESTUDIO DE LA SOCIEDAD MAPUCHE Y SU DESCRIPCIÓN DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS**

### **3.1. Estado del estudio de la sociedad *mapuche* en las Ciencias Sociales**

El tratamiento que las ciencias sociales han dado a la sociedad *mapuche* en tanto fenómeno u objeto de estudio es diverso y claramente no existe un consenso que permita determinar un abordaje unívoco. Las fuentes provienen principalmente desde la antropología, la historiografía, y muy pocas propiamente desde la sociología.

Mientras algunos autores niegan la posibilidad de una sociedad *mapuche* (Saavedra, 2002), otros se refieren sin más a la sociedad *mapuche* contemporánea (Araya, 2002; Foerster, 2001; Kradolfer, 2001; Durán *et al.*, 2011), además, como veremos, muchos otros autores utilizan en la práctica la denominación sociedad *mapuche* en el contexto del análisis de la cuestión *mapuche* entendida como problema científico (Lavanchy, 2003), sin que exista un desarrollo claro en la delimitación del fenómeno. Berho (2008) se referirá a las organizaciones tradicionales como sistema propio de la sociedad *mapuche* pero las entenderá como una expresión del movimiento *mapuche*, mientras que Martínez (2010) sostendrá de forma clara la necesidad de abordar el aspecto autonómico de la demanda *mapuche* en el sentido sociológico de producción de sociedad.

En 1999 dos sociólogos de origen *mapuche* publicaban un artículo que cuestionaba el abordaje de la realidad *mapuche*, “A los Intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche” (1999) expone las críticas y discrepancias de los autores Curín y Valdés en el contexto de la discusión sobre los planteamientos de

intelectuales *mapuche* y no indígenas, desarrollando así un análisis que busca resituar la “cuestión mapuche” y proponer la posibilidad ética de un proyecto social *mapuche* y en el contexto de un diálogo intelectual.

El discurso de los autores coincide con la crítica desarrollada por Martínez (2010) a las visiones que proponen que la autonomía de los pueblos indígenas se construyen sólo en tanto resistencias, el autor sostiene “los pueblos indígenas también producen sociedad, incorporan, adaptan, reinventan recursos culturales propios y ajenos” (Martínez, 2010: 565). La afirmación anterior nos aproxima al tema que nos interesa, como hemos dicho la falta de consenso existente en las ciencias sociales no permite un abordaje unívoco o claro sobre el fenómeno social *mapuche*, lo que para fines prácticos es lo mismo que no abordarlo apropiadamente.

El análisis de antecedentes históricos y empíricos lleva a Saavedra (2002) a sostener que “estas personas no constituyen una *cultura* ni una *sociedad* ni un grupo *étnico* mapuche sino una *población étnicamente diferenciada* transformada en pueblo indígena”. La aproximación de Saavedra peca de cierta soberbia intelectual, sus argumentos le llevan a delimitar con precisión aquello que conceptualiza como “pueblo indígena” como un símil de población *mapuche*, más su aproximación no logra desechar de plano la manifestación de la sociedad mapuche como fenómeno.

Un completo contraste a la aproximación de Saavedra lo constituye el trabajo de Araya (2002) quien en un breve artículo se referirá a la “sociedad mapuche actual”. Empleando “categorías émicas” hará referencia a los “actores sociales” *mapuche* los “lonkos” y “machis”<sup>6</sup>, los que conformaran su muestra, y a algunos de los procedimientos propios de las dinámicas de esta sociedad como son el nutram (textos conversacionales), wewpin (recuentos históricos), epeu (relatos), ulkantun (textos cantados) entre otros, que son propios de la “cultura predominantemente verbal de los mapuches”.

---

<sup>6</sup> Ponemos entre comillas las palabras *mapuche* debido a que en general preferimos utilizar la forma de escritura *mapuche* que en plural agrega antes la partícula “pu” o “los-las” o simplemente dejar la palabra tal cual sin una “s” final. En este caso, y en lo que sigue, se hace la transcripción literal de la forma en que el autor lo escribe para respetar el contenido del artículo citado.

Nos detendremos un poco en la visión que tiene Araya (2002) para profundizar en su perspectiva respecto de su hipótesis de una “reelaboración de la identidad mapuche a partir de la cultura prehispánica”. Como resultado del análisis de sus fuentes aporta una conceptualización para el fenómeno “sociedad mapuche”<sup>7</sup>, destacando a nuestro parecer de forma acertada su carácter de tradicional, además del vínculo con elementos que considera “sobre naturales”<sup>8</sup> y la importancia de la ritualidad para esta sociedad, incluso afirma que “la reproducción social se entiende no sólo como reproducción de la fuerza laboral, sino que comprende el mantenimiento de las instituciones y eventos que definen a los actores sociales”, observación con la que es completamente posible coincidir desde una perspectiva de sistemas sociales.

Para el autor la “reconstrucción simbólica” de este “proyecto social” es llevado adelante por agentes específicos que manifiestan ciertos tipos de “discurso” específicos, según Araya (2002) trata de un “proyecto utópico no sistematizado” cuya operación, no obstante, se da en base a la reinterpretación, selección y reappropriación de elementos singulares de la sociedad *mapuche* prehispánica, que surge de la toma de conciencia colectiva de encontrarse en una crisis de identidad<sup>9</sup> y como respuesta a la conquista militar chilena.

Esta hipótesis, que podría ser vista como explicativa respecto de la persistencia actual de la sociedad *mapuche*, consistiría más bien en un análisis de la coyuntura, que, en el desarrollo de sus planteamientos, el autor matiza refiriéndose luego al deseo colectivo de “recuperar un pasado inacabado, que es el proyecto social mapuche, truncado por la derrota militar sufrida a manos del Estado de Chile”.

No obstante, considera que existe en los discursos de los actores sociales *mapuche* una cierta idealización de la sociedad *mapuche* prehispánica, no deja de reconocer que en esta “utopía” se manifiesta “una orientación hacia la innovación cultural y

---

<sup>7</sup> Otro punto a evidenciar explícitamente en la aproximación de Araya es el uso indistinto de los concepto cultura y sociedad, pareciera ser que para el autor se tratara de un mismo fenómeno, problema en el que, como veremos, también otros autores incurren y no se encuentra para nada resuelta en sus planteamientos.

<sup>8</sup> Una explicación más racional, y a la vez menos metafísica, a esta idea de “mediación sobrenatural” referida por Araya, la encontramos en el concepto de reciprocidad vertical de Kradolfer (2001).

<sup>9</sup> El autor resume en el concepto *crisis de identidad* un fenómeno que considera tiene connotaciones de naturaleza económica, política, religiosa, social y psicológica, ya que para él lo que en definitiva resulta estar en crisis es el sentido o significado del mundo en tanto sujeto colectivo dominado.

societal con proyecciones en el futuro”. Se observa aquí una debilidad en el análisis, Araya (2002) asocia de forma estricta los conceptos modernización/cambio versus tradición/no cambio, debido a esta dicotomía en sus categorías de análisis el autor no logra percatarse de que la relación existente entre instituciones y actores sociales constituye la sociedad tradicional que describe y el espacio ritual es el lugar donde es posible la actualización del sistema.

Y es que modernización más bien significa secularización, es decir, que la religión pierde su influencia sobre otras esferas de la sociedad (Fernández, 2007), y no necesariamente “aceptación de patrones de la sociedad chilena”, industrialización u occidentalización. De este modo la sociedad *mapuche* que describe es una que evidencia no haber abandonado la visión de integralidad de la espiritualidad como principio universal (Pichinao *et al.*, 2003), el problema es que Araya parece observar su muestra como si se tratará de un conjunto de individuos, esto decir, población mapuche, y no precisamente como actores sociales o agentes de las instituciones en el marco de un sistema social *mapuche*.

Hemos mostrado lo que para Araya (2002) es sociedad *mapuche*, con el propósito deliberado de explicitar de forma somera, lo que, en general, podemos encontrar entre los autores que en ciencias sociales refieren al fenómeno que nos interesa. Asimismo, hemos identificado en sus planteamientos una falta de precisión en cuanto al tratamiento de las categorías para el análisis de las fuentes, situación que es común a diversas aproximaciones lo que, por cierto, puede llevar a algunos errores al delimitar la sociedad *mapuche* como fenómeno social.

Una aproximación alternativa a las ya mencionadas es la de Tricot (2009) quien desde “las teorías de los movimientos sociales” y específicamente la teoría de los “marcos cognitivos”, abordará el estudio del “movimiento mapuche” particularmente el de carácter “autonomista”, al que distingue de otras manifestaciones de este movimiento, debido a que “postula o refleja la confrontación de dos proyectos estructurales” (pág. 178).

Según el autor para el movimiento *mapuche* autonomista el “proyecto social mapuche” confronta al proyecto social occidental, esto sería resultado de un cambio

ocurrido en la última década al nivel del “marco cognitivo” de los autonomistas *mapuche* puntualmente en la cristalización de las ideas de “mundo mapuche” y “país mapuche” o “Wallmapu”<sup>10</sup>, de este modo, observa, habría trascendido la dimensión social y política para llegar a una condición de carácter más estructural.

Aunque los planteamientos de Tricot (2009) se ubican más en el nivel político, y por tanto en el análisis de la “cuestión mapuche” (Curín y Valdés, 1999; Lavanchy, 2003), considera que tras el movimiento *mapuche* autonomista opera una matriz cultural, institucional y social preexistente, dirá por ejemplo que “la imagen de coherencia e integración cultural no pareciera ser sólo un relato desde el movimiento *mapuche* a fin de resaltar la unidad y minimizar las diferencias, sino que la naturalización en el discurso político de una realidad externa”, y seleccionará citas de autores como Marimán (2003) que apuntan a una institucionalidad *mapuche* y de entrevistados como Reimán (2007) en base a lo cual se referirá al “modelo de sociedad”.

Tricot parece sentirse interpelado por Saavedra (2002) en particular por la afirmación de este autor respecto de que “[l]a población mapuche actual forma parte de la cultura y la sociedad chilena”, el autor simplemente no admite la sustentabilidad de esta afirmación, y coincidiendo con Millalén (2006), y otros autores, respecto de la continuidad y vigencia del mundo *mapuche*, sostiene que los “contenidos tradicionales y estructuras normativas [*mapuche*,] se han mantenido en el tiempo con una persistencia y consistencia que sirven de base y viabilizan el proceso (re)constructor” (Pág. 189).

Estas últimas afirmaciones aproximan de forma importante los planteamientos de Tricot (2009) a los de Araya (2002). Para Tricot también existe una reconstrucción, más no de la sociedad *mapuche* prehispánica sino del “país mapuche” y del “mundo

---

<sup>10</sup> Al igual que el autor observamos el uso de este concepto tanto en los actores tradicionales como los del movimiento social, pero existirían ciertas confusiones o diferencias. El movimiento, al igual que Tricot (2009), han comenzado a utilizar el concepto *mapuche Wallmapu* para referirse a “País Mapuche”. Mientras que para los discursos tradicionales, y otros de origen académico (Salamanca *et al.*, 2003: 1127-1128; Pichinao *et al.*, 2003: 603), *Wallmapu* refiere a todas las dimensiones y sería tan amplio como el universo, mientras que *Wallontumapu* refiere al territorio. Para evidenciar esto un ejemplo es la cita de Tricot a Marimán (2003) “las inmensas extensiones territoriales del Wallontu Mapu” (pág. 187). Al parecer, y para no entramparnos en esto, lo más simple es conocer con claridad el uso de los conceptos y su dependencia del contexto.

mapuche”, conceptos que para Tricot servirían como una “bisagra” del movimiento *mapuche* para conseguir sus objetivos de autonomía y territorio. Esta diferencia estaría basada principalmente en el énfasis que Tricot asigna a la matriz cultural, dirá que “existe una referencia cultural original a la cual se alude y a la cual se le intenta (re) construir” (pág. 189) y, en un dialogo virtual con Araya, sostiene que si bien la identidad “es ancestral y no coyuntural”, es al mismo tiempo “cambiante, permeable y con capacidad de asombro” (pág. 189).

Tricot, además, se referirá al papel que ocupa el concepto sociedad en su análisis, siguiendo a Archer (1997) dirá que el status del concepto cultura oscila entre el de una variable independiente de rango superior de la sociedad, al de una variable dependiente respecto a otras instituciones sociales, de modo que “no ocupa un lugar claro en el análisis sociológico” (Pág. 191). El autor amaga un análisis teórico que hubiera sido muy enriquecedor y termina dando primacía a las categorías émicas, considera que el *mapuche* “en relación a la cultura, simplemente la vive, la siente, la recuerda, la internaliza, la transmite, la reproduce, la cuida” (Pág. 191). En definitiva, para Tricot en el movimiento *mapuche* existe una “vivencia social” y es la cultura lo que se “vive y revive”. A falta de mayor claridad del autor respecto de este punto, podemos señalar que en sus planteamientos la sociedad es un proceso (proyecto) y la persistente cultura ancestral es la estructura<sup>11</sup>.

Un caso paradójico de la investigación sobre la sociedad *mapuche* es el trabajo de Lavanchy (2003), al comenzar sus reflexiones nos advierte sobre la distinción entre un estudio de la “estructura social mapuche” y uno de la “estructura de la problemática mapuche”, para el autor esto último constituye el análisis de la “cuestión mapuche”, cuyo abordaje remite a una “gran cantidad de trabajos sobre distintas temáticas referidas a lo *mapuche*, las que la mayoría de las veces parecen estar desvinculadas las unas de las otras” (2003: 1). Su informe se referirá a la forma en que el pueblo *mapuche* ha estado implicado en el devenir mundial desde el siglo XVI y la actual respuesta de estos ante la globalización económica e informacional

---

<sup>11</sup> En la comparación que hacemos de Araya (2002) y Tricot (2009) nos pareciera encontrar la clásica disyuntiva existente en sociología entre una aproximación a la sociedad como estructura, en el caso del primero, y como proceso-acción, en el caso del segundo (Molinari, 2005).



en donde sitúa al movimiento *mapuche*, resultando ser este último su objeto de estudio.

Lavanchy considera imposible la elaboración conceptual de la estructura social *mapuche*, esto debido a la alta complejidad de esta tarea, “hoy más que nunca estoy convencido de la imposibilidad de desenmarañar completamente la intrincada urdimbre de la cuestión mapuche [sic]” (Pág. 1). No obstante lo anterior, sus planteamientos aportan con categorías que organizan y dan orden al análisis general de la problemática o cuestión *mapuche*<sup>12</sup>; debido a esto, si consideramos la distinción propuesta inicialmente por el autor, podemos observar que más bien se referiría a la imposibilidad de sistematizar la complejidad de la “estructura social mapuche”, es extraño encontrar en este texto tal ambigüedad, tratándose quizás del único autor que repara en esta necesaria distinción.

Centrándose en la respuesta organizacional *mapuche* a la globalización, económica e informacional, el autor se referirá a la “cuestión mapuche” y en particular al “movimiento mapuche” introduciendo tres categorías de distinción al interior de esté: i) organizaciones etnoterritoriales basadas en la identidad territorial, ii) organizaciones etnonacionales, y iii) organizaciones etnoculturales urbanas. Su conclusión es que las dos primeras categorías corresponden al “movimiento mapuche autónomo, y forman la facción más progresista al interior del pueblo mapuche” (Pág. 47) y que las terceras “canalizan su proyecto totalmente dentro de la institucionalidad del Estado”. Agrega que la existencia de estas últimas se encuentra vinculada a la disponibilidad de los “recursos concursables” del Estado a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), razón por la cual se transforman “en entidades no sólo domesticadas, sino también débiles, sin que su accionar incomode o irrite al sistema” (Lavanchy, 2003: 46).

Por otra parte, Lavanchy (2003) evidentemente asume el concepto y la idea de sociedad *mapuche* y la cuestión abordada por su estudio será la vinculación económica de la “sociedad mapuche” con el mundo occidental desde el siglo XVI

---

<sup>12</sup> En su primera parte se centra en comprender la “cuestión *mapuche*” como respuesta a un conjunto de procesos inductores que afectan al mundo indígena: a) neoliberalización económica, b) crisis del Estado, c) sensibilidad positiva hacia la alteridad, d) nuevas tecnologías de comunicación, e) urbanización y f) literacidad, es decir, la capacidad de leer y escribir.

(Pág. 2), también en la cita a los autores Bengoa y Valenzuela (1984) “la población mapuche rural se ha refugiado en el autoconsumo y la subsistencia” favoreciendo al cierre de esta “sociedad indígena” *mapuche* y rural (Pág. 9), haciendo mención a la derrota militar de la “sociedad mapuche” en 1883 (Pág. 29).

El autor evidencia entre líneas contar con un trasfondo de comprensión estructural de la sociedad *mapuche* en el desarrollo de la temática que nos presenta, pero a diferencia de Tricot (2009), en este no es explícito aun cuando el “mundo tradicional” *mapuche* (Pág. 29) halla lugar en el análisis que desarrolla no está presente en las categorías que conceptualiza. La categoría que pudiera contener este aspecto estructural de la realidad *mapuche* es “organizaciones etnoterritoriales”, sin embargo es delimitada por el autor en relación a la presencia de líderes carismáticos (Pág. 36) y en el contexto de las asociaciones indígenas de la Ley 19.253, de modo que no apunta a la emergencia de organizaciones y agentes propios o tradicionales, en el caso mencionado por el autor del ayllarewe Truf Truf y el longko José Quidel (Pág. 35) sólo los destaca, respectivamente, como una asociación indígena y como dirigente de la organización funcional.

Esta dificultad para observar la participación del “mundo tradicional” en el movimiento *mapuche* puede ser una cuestión de temporalidad, recién en 2007 comienzan a aparecer las organizaciones tradicionales en la opinión pública, o deberse a la falta de categorías para arribar a impresiones sobre el vínculo del movimiento con estructuras tradicionales al interior del territorio ancestral. Puede ser también un defecto del esquema teórico que selecciona, parafraseando a Manuel Castells sostiene que los pueblos indígenas están sumidos en los caóticos flujos de la sociedad red (Pág. 1) y, a partir de esto último, colige que es imposible una reducción de la complejidad de la estructura social *mapuche*.

O quizás, y más importante, sea la gravitación que genera el fenómeno de la “diáspora mapuche”<sup>13</sup>, tanto en Lavanchy (2003) como en general en los análisis de

---

<sup>13</sup> El concepto se refiere a la gran cantidad de población *mapuche* que habita fuera de su territorio histórico, definido como “un flujo migratorio de carácter colectivo (un fenómeno social), no necesariamente concertado, pero con una cierta coherencia interna, y en todos los casos provocado por factores exógenos al grupo, [que] ha generado una dislocación de la continuidad demográfica mapuche en el hábitat histórico. Este hábitat es por cierto el territorio, el *país* propio, que es mucho

la cuestión *mapuche*, consideramos que este concepto no solo se refiere la distancia respecto del territorio ancestral *mapuche* como factor de producción, sino además, al distanciamiento de la operaciones de reproducción del sistema social *mapuche*.

Al parecer el peso que tiene el fenómeno referido como “diáspora mapuche” en la observación de los autores de ciencias sociales en general, y en particular en Lavanchy, los lleva a obviar por completo el aspecto de la propia organización social *mapuche*. El concepto diáspora *mapuche* se referiría a la población *mapuche* urbana que habita en todas las regiones del país, y, en particular, sería aplicable a las tres categorías propuestas por Lavanchy para el movimiento *mapuche* en la medida que, como veíamos, ninguna de ellas refiere al sistema social *mapuche*.

Más allá de esto, el análisis de Lavanchy sobre la cuestión *mapuche* es contundente, y es posible reconocer en él su experiencia y amplio conocimiento en la materia, destacándose su reconocimiento a Faron (1969), autor clásico en la literatura científica sobre los *mapuche* y en el que sin duda se encuentra la matriz conceptual que da forma a su comprensión tácita respecto de la sociedad *mapuche* como un sujeto histórico, y la distancia que toma de Saavedra (2002) respecto de su afirmación de que los *mapuche* constituyen sólo población indígena étnicamente diferenciada, considerándola una visión “autoritaria” y “etnocéntrica”; para Lavanchy los mapuche en la actualidad constituyen al menos, y en definitiva, “un grupo o una comunidad étnica” (Pág. 38).

Luis Faron publica en 1969 la versión en castellano de “Los mapuche, su estructura social”, su versión en inglés corresponde al año 1962, este texto constituye un hito importante para el estudio de la sociedad *mapuche* como fenómeno de las ciencias sociales por dos razones, primero porque es una respuesta anticipada a Saavedra (2002), Faron da cuenta con claridad de los elementos que, desde una aproximación estructuralista, se puede considerar constituyen la sociedad y cultura *mapuche*, y segundo porque es posterior a la ocupación del territorio ancestral *mapuche* (1882) y previo a los hechos que llevaron al comienzo de la dictadura militar (1973-1990). Se trata de un trabajo prolijo que da cuenta de la intrincada urdimbre de las relaciones

---

más que la tierra, entendido como factor de producción” Marimán (1997), citado por Lavanchy (Pág. 43).

entre la sociedad *mapuche* y la sociedad chilena, con un repaso a las cuestiones de carácter histórico que marcaron el devenir de esta relación, como sostiene Lavanchy (2003) la aproximación de Faron, consigue dar “coherencia a los problemas heterogéneos y heteróclitos que conforman la cuestión mapuche” (Pág. 1).

En segundo lugar, y esto es lo que particularmente nos interesa, Faron (1969) presenta en detalle la forma en que la sociedad *mapuche* logro persistir tras la usurpación de su territorio por el Estado chileno. Como lo sintetiza con solidez Steward en el prólogo a la primera edición castellana, Faron “[n]o considera que está cultura araucana esté predestinada a su ruina en un futuro próximo. Esta cultura actual es la adaptación a la vida en reducción de la cultura precedente del periodo bélico, que representa la vigorosa continuidad de la cultura aborígen” (Prologo xiii).

El contexto en que se desarrolla la observación de Faron es el de la implantación de una “estructura de administración colonial” chilena (Pág. 133) por parte del Estado chileno y de los “ajustes” o “adaptaciones” y “acomodaciones” ecológicas<sup>14</sup> de la sociedad *mapuche*, así esta última no puede ser entendida sin una distinción inicial respecto de la organización política *mapuche* en la reducción: por una parte “la reducción se considera como una entidad política frente al gobierno chileno<sup>15</sup>” y por otra que al interior de la reducción los liderazgos políticos tradicionales se desarrollan y fortalecen en torno la “moral religiosa y su expresión ritual” (Pág. 119). Ambos aspectos están sin duda relacionados en la visión que el autor plantea, privilegiaremos la revisión del segundo aspecto de la autoridad ritual en la sociedad *mapuche* tradicional.

---

<sup>14</sup> Estos conceptos y también los de “cambio”, “estabilidad” y “equilibrio estructural”, que operan como variables explicativas en el análisis de Faron (prefacio a la edición castellana números xviii y xix), son propios de las teorías constructivistas originadas a partir del trabajo de Jean Piaget, en sus conceptos de adaptación y acomodación. En Piaget refieren, en principio, al como en el contexto del aprendizaje las estructuras cognitivas sufre de dos tipos de modificaciones acomodación la creación de nuevas estructuras y adaptación el ajuste o asimilación por parte de las estructuras ya existentes, para la incorporación de nuevos aprendizajes. Claramente existe, así como en muchos casos en ciencias sociales, una influencia desde la psicología y biología de Piaget a la antropología de Faron aunque no existe una mención explícita a este. La teoría de Piaget es, además, un antecedente de la teoría sistémica de Maturana y Varela, planteada en 1973 con los conceptos de autopoiesis y autorreferencia, y que posteriormente influenciaron a Niklas Luhmann para la formulación de su teoría de sistemas sociales.

<sup>15</sup> Faron sostiene que el nexo entre las reducciones unidas en un núcleo ritual constituye las fibras de la sociedad *mapuche*, “una estructura político-religiosa que es subcolonial, en el sentido de que no se reconoce en el trato mapuche con el gobierno chileno u otros segmentos de la sociedad no mapuche” (Pág. 250), afirmación que está en completa sintonía con nuestro desarrollo de la sociedad *mapuche* como sistema social a partir de la distinción del sistema por los límites en la comunicación.

Faron sostiene que “[l]a sociedad mapuche de hoy constituye una reintegración de los patrones tradicionales dentro de la matriz de la vida de reducción” (Pág. 253). Esto no significa que eluda o se abstraiga de la situación de despojo territorial, dirá por ejemplo que los *mapuche* fueron establecidos “en propiedades pequeñas en un área donde antes andaban a sus anchas” (Pág. 259). Pero sus resultados muestran que, si bien, la “política (del Estado chileno) de obligar a los mapuche a vivir en reducciones ha producido un cambio significativo del medio”, al principio “el ajuste incluso reforzó las instituciones económicas y políticas existentes y todo el cambio operó en contra de la ambición chilena de desintegrar a la sociedad mapuche” (Pág. 253); los *mapuche* continúan “proyectando la mejor imagen que pueden de la sociedad mapuche tradicional”, y aunque no hablen bien su lengua “el ritual tiene que decirse en araucano para que sea realmente efectivo”, las ofrendas tienen que hacerse de cierta forma y “se ponen en cerámica tradicional en altares tradicionales” (Pág. 255).

Para el autor la fuerza de integración de la sociedad *mapuche* se encuentra en el congregacionalismo ritual, con esto se refiere a la participación y conformación de la “comunidad ritual” en base a las relaciones sostenidas entre los grupos de linajes y el “sistema de matrimonios matrilaterales”, es decir, los vínculos de parentesco político resultado de uniones conyugales. En la práctica, la manifestación de la “acción social reúne a varias reducciones” (Pág. 243), contexto en el cual adscribe un lugar principal en términos de la “fuerza integradora de la moral mapuche” a las actividades funerarias (a las que denomina “*awn*” siendo más conocidas como *eluwün*) y a la que caracteriza como “rito agrícola de fertilidad” el “*ñillatun*” (nosotros utilizaremos *gijatun*), las que implican “la propiciación de los antepasados auténticos del linaje”, es decir, su invocación, y el “cuidado a un panteón de dioses que reciben un énfasis regional” (local) y “a un ser supremo, *ñenechen*”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Nosotros preferimos *günechen*. Por otra parte diferimos de la aproximación de Faron de la cuestión religiosa *mapuche* cuando señala “panteón de dioses” y “ser supremo”, la complejidad de la visión *mapuche* respecto de este punto es mayor, *günechen* por ejemplo refiere al rol de “*güne*” o regulación ejercido por agentes entre las personas “*che*” (Salamanca *et al.*, 2003: 1164), mientras también es importante distinguir esta última de “*güinen*” como una fuerza impersonal que aglutina u ordena y regula a las personas (Pichinao *et al.*, 2003: 612). Esto lo veremos con mayor profundidad cuando desarrollemos nuestro análisis teórico de la sociedad *mapuche* desde el enfoque sistémico. Nuestra visión en este punto, aunque con ciertas diferencias, se encuentra más próxima a la de Bacigalupo (1995-1996).

Dirige entonces su atención sobre los agentes y ritualidad tradicionales. Destacando en la realización del *gijatun* la presencia de agentes como el “*ñillatufe*”<sup>17</sup> quien actúa como sacerdote ritual acompañado de varios “*wewpin*” u oradores, los “capitanes” y “sargentos” como “encargados de transmitir las órdenes del *ñillatufe*” sobre el desarrollo de la actividad (Pág. 247), y la participación del *machi* “*shaman* que a veces actúa como funcionario en el *ñillatun*, en ausencia del *ñillatufe* ritualmente competente, pero cuya tarea principal es curar a pacientes de enfermedades inducidas de forma sobrenatural” (Pág. 244). En relación a esta última afirmación, Faron observa que aunque si bien los *machi* “son evidentemente agentes importantes a través de los cuales el mapuche individual trata con lo sobrenatural, no suelen operar al nivel de la acción social en la que tiene que ver la congregación ritual en tanto comunidad moral” (Pág. 245)<sup>18</sup>.

Para Faron la regularidad en la celebración del *gijatun* y la representación colectiva de la comunidad moral en esta actividad determina la forma en que la sociedad *mapuche* se articula en una única y total expresión, de la siguiente forma: primero un grupo de reducciones forma un núcleo de la mayoría de las unidades responsables de la actividad, segundo se hacen invitaciones a reducciones de los alrededores a través de los ancianos del linaje, tercero en la congregación resultante existen otros varios núcleos los cuales toman la responsabilidad anual de celebrar la actividad, por último, y como resultado de lo anterior, se forma una cadena de unidades de congregación y que se superponen en sus periferias (Pág. 246). De esta forma en la estructura de la sociedad *mapuche* de la época postreduccional, “unos grupos regionales se relacionan unos con otros formando una entidad social y cultural que constituye el mundo mapuche de los vivos y los muertos”<sup>19</sup> (Pág. 250).

---

<sup>17</sup> Como se observa, al igual que con la palabra “*ñillatun*” Faron consigna como “*ñillatufe*” al quien dirige la actividad de *gijatun*, nosotros preferimos “*gijatufe*” que es la forma en que actualmente por consenso se escribe la partícula “g” o “ng” muy próxima al sonido de la “ñ” pero distinta pues se trata de una consonante propia del idioma mapuzungun, solo para efectos de las citas mantendremos la escritura original.

<sup>18</sup> Es importante la especificación que Faron realiza respecto de las funciones del *machi*, en la actualidad, en general entre los *mapuche* existe la idea de que quien dirige las ceremonias de *gijatun* es el *machi*. Esta apreciación y distinción de Faron entre *gijatufe* y *machi* coincide con la apreciación de algunos *longko* entrevistados en el marco de esta investigación.

<sup>19</sup> En esta idea se encuentra una coincidencia con Tricot (2009) en el concepto de mundo *mapuche*, aunque Faron muestra cómo se configuran las estructuras de vinculación social, y alude con mayor claridad a un “mundo de sentido” compartido, lo que se evidencia por ejemplo en la idea presente en

La realización de la actividad del *gijatun* es promovida por el grupo huésped y sus invitados, se efectúa anualmente en campos bien delimitados y donde se conserva un mito respecto de la conexión entre este lugar sagrado y el linaje dominante de la reducción huésped, y el propósito general de la acción de la “comunidad ritual” y de sus agentes es, según el autor, “contrarrestar las fuerzas del mal”, a las que colectivamente se les da el nombre de “*wekufe*” y “*kalku*” (Págs. 244-245).

Pero quizás más importante en esta descripción es que la “delegación de responsabilidades en los grupos participantes tiene como resultado una verdadera representación colectiva de la comunidad moral”, la integración ocurre debido a que “la gente se siente obligada, ante sus antepasados y la comunidad” (Pág. 248) lo que conceptualiza como un “sistema de valores”, y agrega que “el otro mundo, considerado como un mundo de sombras semejante, aunque mejor al mundo de los vivos, constituye un segmento muy real de la sociedad mapuche”, este “segmento real” o pragmático de la sociedad *mapuche* está basado en la idea religiosa de que “[l]os espíritus que se han ido constituyen ligas [o intermediarios] entre los vivos y los antepasados míticos” (Pág. 248).

Otra idea que nos parece importante destacar de los planteamientos de Faron es sobre uno de los cambios estructurales de la sociedad *mapuche* a raíz de la implantación del sistema de reducciones, el autor sostiene que en la sociedad *mapuche* “la unidad social característica de la época anterior a la reducción era la de un grupo emparentado más que de un grupo político” (Pág. 132), es decir, antes de la “imposición del sistema administrativo chileno” los vínculos estaban basados sólo y especialmente en la parentela del sistema de linaje “caracterizada por el débil”<sup>20</sup>

---

Faron de la relación que la sociedad *mapuche* desarrolla con los “espíritus que se han ido” y por esto se trata del “mundo de los vivos y los muertos”, y no solo a la reivindicación de la idea. Asimismo está presente su virtual respuesta a Saavedra (2002), en su interés de “contribuir a la comprensión de lo que es la sociedad mapuche en su contexto colonial”, ya que considera “presuntuoso escribir que la sociedad mapuche se está desintegrando bajo las presiones coloniales y después simplemente indicar las tendencias con referencia a los aspectos económicos, políticos, cristiano-religiosos y educativos” (Faron, 1969: 261).

<sup>20</sup> La referencia a un liderazgo “débil” puede prestarse a una interpretación equívoca, más preciso sería decir un liderazgo blando con una mínima coerción. Faron (1969) cita a Cooper (1946) quien sostiene que la autoridad de los jefes de grupo de parentesco, esto es, *longko* (lit. cabeza) de linaje, era limitada “consultativa o persuasiva con un mínimo o nada de poder coercitivo”, continúa “no tenían derecho para imponer castigos, reclamar tributo o servicio personal, o para exigir obediencia de sus

liderazgo en manos de un *lonko*” (Pág. 133). Posteriormente las reducciones pasan a estar conformadas por “grupos residenciales de parentesco dominantes y por uno o más grupos de remanentes no emparentados” (Pág. 133) de este modo el “poder de los jefes de la reducción ha adquirido un aspecto político tomando en cuenta o no la lealtad del parentesco” (Pág. 132), es decir, esta nueva forma de liderazgo agregaría un nuevo elemento de carácter secular a los de carácter tradicional en la autoridad política *mapuche*.

La complejidad en este punto es alta, aparentemente para Faron antes de la época de las reducciones el *longko* era el pariente de más edad de un linaje, jefe de numerosos grupos emparentados (Pág. 128), y que configuraban “una unidad económica, doméstica, pequeña y autónoma” (Pág. 132), esto es, “el *lofche* en la época anterior a la reducción” (pág. 94). De modo que la colonización chilena, y los cambios de carácter político y económico que implantó, llevaron a que los *mapuche* centralizarán el papel de *longko* en el líder de la reducción para efectos de la adaptación a las nuevas circunstancias, esto es a lo que apunta Faron.

Observa que en el *gijatufe* “se juntan los papeles de anciano del linaje dominante de la reducción huésped y sacerdote del grupo huésped”, esto es, de la “congregación ritual”, papeles que sólo serían separables por el análisis ya que en la práctica “juntos constituyen un status y rol que sirve para perpetuar el oficio de jefe de la reducción”. Con todo, este atisbo de secularización ha significado que el concepto *longko*, referido inicialmente a los jefes de familia, líderes de linajes y del *lofche*, ha cambiado su significado centralizándose en la figura del “jefe de la reducción” y *gijatufe*, y de este modo los jefes de familia ha perdido parte importante del poder que tuvieron en la sociedad *mapuche* antes del sistema reduccional.

Esta cuestión es significativa si, siguiendo a Faron, consideramos que en épocas anteriores a la colonización chilena la autonomía de la sociedad *mapuche* estaba dada

---

parientes o ‘súbditos’”, estos “hacían lo que les parecía si sus caudillos se mostraban arrogantes o dominantes” (p. 724), en definitiva las decisiones “eran efectuadas en reuniones de los hombres responsables y de los subjeses, en una casa o en el lugar de la reunión de la cabeza o “jefe” después de expresar libremente lo puntos de vista y los acuerdos comunes” (p. 725). Esta visión de la política *mapuche* coincide con lo observado por Kradolfer (2001) respecto de la voluntad de ambas partes en la relación en el contexto de la estructura social *mapuche* y considerada por Cooper como las “bases de las formas y funciones democráticas” en la sociedad *mapuche* *mapuche* (p. 726).



precisamente por la libertad que tenía cada linaje familiar para decidir su futuro con autonomía en el contexto de la sociedad y mundo *mapuche*<sup>21</sup>, se trataría de un problema de tipo político al interior de las lógicas de la sociedad *mapuche* cuestión que excede los alcances de este trabajo.

Otro autor que ha investigado la estructuración de la sociedad *mapuche* es Boccara (1996; 1999) esfuerzo realizado desde la etnohistoria o antropología histórica, sus planteamientos centrales se pueden resumir en cuatro puntos: i) los *mapuche* son el resultado de un proceso histórico de etnogénesis a partir de los grupos *reche* precolombinos, ii) en los grupos *reche-mapuche* la guerra como institución tiene un papel central en la conformación de la identidad individual y grupal, iii) la cristalización de la estructura sociopolítica desde los *rewe* hasta los *futaelmapu*, y iv) la concentración de las funciones de organización de la sociedad *mapuche* en los *ülmen* y *apoülmen*. A continuación revisaremos en detalle cada una de estas afirmaciones.

El autor sostiene que durante la presencia española en el sur de Chile se desarrolló “un largo proceso de etnogénesis, que nos hace pasar de los *reche* del siglo XVI a los *mapuche* de la segunda mitad del siglo XVIII y que aún perviven hoy en día” (1996: 661). Si bien el autor habla de los *reche* como grupos o comunidades, también se refiere en varios pasajes a la “sociedad *reche*”, a partir de esta comunidad o sociedad se habrían originado una nueva entidad sociocultural, en un proceso en que “entidad e identidad étnica *mapuche* son un producto, una construcción histórica, que surgieron del profundo proceso de cambio en las estructuras objetivas y subjetivas de las comunidades *reche*” (1996: 662).

Explica cómo fue la vida de los *reche* en los tiempos precolombinos “practicaban la horticultura, la recolección y la crianza reducida de camélidos”, una vida en que la producción de excedentes era limitada, los hombres se dedicaban a la horticultura y

---

<sup>21</sup> Como hemos visto para Tricot (2009) este concepto estaría cercano a la idea de una “matriz cultural” y para Faron incluye la relación trascendental con los “espíritus que se han ido” (Pág. 248), de modo que el concepto mundo *mapuche* tendría una amplitud mayor al de la sociedad *mapuche* entendida secularmente y estaría más próximo a la idea de mundo de sentido del sistema social basado en la comunicación. La interrogante sobre la relación entre los conceptos sociedad y mundo *mapuche* solo podrá ser respondida cuando abordemos teóricamente este fenómeno en su análisis a partir de teoría de los sistemas sociales.

ganadería de la llama. Tras la llegada de los españoles y pasados dos siglos, el panorama había cambiado radicalmente “la economía giraba alrededor de tres nuevos polos de actividad: la crianza de ganado no autóctono (tanto equino, como bovino y ovino); la *maloca*, o empresa de pillaje, en busca del ganado de las estancias hispano-criollas; y el comercio, principalmente con ponchos que eran vendidos en los puestos fronterizos”. Esta última es la sociedad *mapuche* donde, sostiene, “la carga de la economía doméstica llegó a recaer sobre la mujer, quien además de sus quehaceres tradicionales se dedicaba a tejer los codiciados ponchos” mientras que el hombre “mapuche era a la vez maloquero y conchavador [comerciante]” (Boccará, 1999: 440-441).

Según el autor esta etnogénesis *mapuche* constituye un “efecto perverso” o no esperado de la conquista, “los españoles pusieron en marcha una dinámica de cambios tremendos que condujeron a la génesis, a la construcción histórica y a la aparición de una nueva etnia: los mapuche” (1996: 672), presentando además algunos datos circunstanciales como la integración del caballo en la “sociedad reche” que permitió mayor movilidad y “operó como factor de unificación identitaria” o lo que expone como la “aparición de una entidad religiosa única, *ngenechen*” (1996: 671-672), en este contexto es que aparece la palabra *mapuche*<sup>22</sup>.

Sin embargo, sus argumentos respecto a la “etnogénesis mapuche” resultan débiles si consideramos sus propias expresiones “a pesar de la extraordinaria creatividad de los españoles para someter a los indígenas, estos últimos siempre pudieron permanecer como entidad específica, pero al precio de una tremenda reestructuración” (Boccará, 1996: 692). Y parece ser que sus argumentos sostuvieran, más bien, la aparición del concepto como tal, “el término mapuche aparece por primera vez en la década de 1760, es decir, precisamente en el momento en que hemos registrado cambios notables en la organización sociopolítica y económica indígena” (Boccará, 1999: 457). Así, la utilización diferencial de los conceptos “sociedad reche” y “sociedad

---

<sup>22</sup> El autor refiere específicamente que “la palabra aparece en el libro del misionero jesuita Andrés FEBRES, *Arte de la lengua general del reyno de Chile...*, Lima, 1765” (Boccará, 1996: 672).

mapuche” no parece ser del todo relevante Boccara hablaría más bien de una recuperación de la estabilidad en la estructura de la que él llama “sociedad reche”<sup>23</sup>.

Millalén (2006) cuestiona esta denominación “algunos autores contemporáneos han traducido *reche* como gente pura o gente verdadera (...) y ante la no existencia de un concepto común para designar al conjunto de la población mapuche prehispánica, han planteado que su denominación es el de *reche*” (Pág. 33). Otros autores, como Foerster (2001), siguiendo los planteamientos de Boccara, hace uso de la denominación “reche” considerándola una “hipótesis” (Pág. 1), y adscribe a estos elementos característicos propios de los *mapuche*, como las normas del *az mapu* y la lengua *mapuzungun*, utilizándolo por tanto sólo para dar cuenta una diferencia temporal, la etapa previa a la política española de parlamentar con los *mapuche*.

Mientras una tercera perspectiva es la recogida por Quidel (En Salamanca *et al.*, 2003) que presenta el concepto *reche* como complementario a *epu rumeche*, el primero como “persona común” y el segundo en referencia a las personas que cumplen el papel de agente social *mapuche* (p. 1142). Esta última acepción de la sílaba mapuche “re” que significa a la vez puro, auténtico, pero también solamente o común, es desatendida por Boccara quien asume una traducción literal de la palabra *reche* como “hombre auténtico o verdadero” (1999: 427)<sup>24</sup>; es posible, además, que esta alocución de los mapuche tuviera el propósito de diferenciarse de los españoles.

---

<sup>23</sup> En este punto seguimos los planteamientos de Lewis Coser “La distinción entre cambios de sistemas y cambio dentro de los sistemas es, naturalmente, relativa. Siempre hay algún tipo de continuidad entre un sistema social pasado y uno presente, o entre uno presente y uno futuro; las sociedades no mueren de la misma forma en que lo hacen los organismos biológicos, porque es difícil fijar el momento del nacimiento o de la muerte de las sociedades, tal como lo hacemos con los organismos biológicos. Se puede sostener que todo lo observable es un cambio en la organización de las relaciones sociales; pero puede ser que desde una perspectiva dada, ese cambio se considere como un restablecimiento del equilibrio mientras que desde otra se vea como la formación de un nuevo sistema” (Coser, 1970: 7).

<sup>24</sup> Respecto a este asunto Zavala (2008), siguiendo a Febres (1765), desarrolla una especulación similar en cuanto a la aparición de autodenominación por parte de los *mapuche*, dirá que frente a la “presencia extranjera y solamente en relación a ella, nos parece que los mapuches utilizaron términos genéricos para nombrarse a sí mismos” (Pág. 283), sin embargo emplea la misma lógica que Boccara y considera que significa “verdaderos hombres” o “hombres puros” e incluye la posibilidad de que pueda ser traducido como “hombre originario” o “hombre autóctono”. Aun considerando lo anterior, nuestra alternativa parece ser aceptable, Zavala en la misma parte trae a colación el ejemplo de la denominación que los *mapuche* dieron a los hueque (llama o guanaco) como “rehueque” para hacer la distinción respecto de las ovejas o “hueque” posteriormente introducidas por los españoles, en este sentido las primeras se conocerían como “llama o guanaco común”. En definitiva como sostiene Zavala el prefijo “re” antepuesto a las palabras “sirve para significar una diferenciación que no era necesaria antes de la llegada de los españoles” (Pág. 284).

El segundo punto tiene que ver con el énfasis que el autor da a la dinámica de la guerra o la confrontación bélica con las fuerzas invasoras españolas en la conformación de la identidad *reche* -> *mapuche*, que considera constituyó “un fenómeno central en la producción y reproducción material y simbólica del lebo<sup>25</sup>” y una “institución que estructuraba las relaciones entre las diversas unidades sociales de los ayllarehue”, considera además que la guerra tenía “implicaciones tanto estructurantes como dinámicas” para la sociedad *reche* -> *mapuche* en donde “las relaciones de fuerzas y las jerarquías (...) se modificaban regularmente en función del mayor o menor éxito guerrero” (Boccará, 1999: 435-436).

Boccará considera que la guerra constituye un mecanismo o factor estructurante, entre otras cosas afirma que la guerra es un “hecho social central en la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad y motor de la máquina social indígena” (1999: 439), aunque esta afirmación resulta interesante, no nos convence del todo. En primer lugar porque en términos de los elementos institucionales no necesariamente debe existir el predominio de algún aspecto en particular, North (1993) ha fundamentado contundentemente la interacción existente entre las múltiples instituciones en términos de regulación de una sociedad.

En segundo lugar porque, como plantea Coser (1970), en general “los conflictos sociales llevan a ajustes internos de los sistemas” (Pág. 2), de este modo las observaciones de Boccará en relación a ciertos cambios y cristalizaciones en el contexto del sistema social mapuche entre los siglos XVI y XVIII se enmarcarían con mayor propiedad en un análisis desde la “teoría del conflicto social” (Coser, 1970). Diríamos más bien, siguiendo a Coser, que en general la guerra, o cualquier clase de conflicto, determina la posibilidad de cambios estructurales que pueden ser de tipo interno de los sistemas sociales o conducir la emergencia de una nueva estructura social, siendo el primero de estos casos el ocurrido con el sistema social mapuche.

---

<sup>25</sup> El lebo para Boccará (1999) corresponde al Rewe, se refiere a la estructura sociopolítica *mapuche*, como lo explica en la nota número 6 a la página 431.

En efecto, Boccara observa que estos cambios o ajustes tienen que ver sobre todo con la aparición de nuevas dinámicas políticas y económicas de la sociedad *reche* -> *mapuche*, en el contexto de la relación y mantención de alianzas con los españoles. Boccara señala que “[y]a no es a través de la guerra que se constituyen las figuras reche del poder político, sino por acumulación de un capital económico (como resultado de las maloca y de un comercio lucrativo), de un capital político (adquirido durante los parlamentos generales con los españoles) y de un capital informacional (determinado tanto por la posición central de los caciques reche en un campo de poder...)” (1999: 449).

Las observaciones de Boccara sobre los ajustes de la sociedad mapuche serán útiles para evidenciar la manifestación de este proceso de ajustes internos, en forma de un análisis desde la “teoría del conflictos social”. Sostiene Boccara que, a grandes rasgos, existieron dos periodos uno de enfrentamiento y otro de interacción: durante el siglo XVI ocurre el enfrentamiento “los sesenta primeros años de intensa guerra habían generado cambios dentro de la sociedad indígena (...) se había institucionalizado un grupo social, los conas o guerreros<sup>26</sup>, especializados en la guerra o el malón” (1996: 681); y luego, ya en el periodo de interacción, en el siglo XVII, “los mecanismos de dominación españoles que comienzan a influir en la dinámica de la sociedad reche [son] los parlamentos, la misión y el comercio” (1996: 686 y 689). En base a esto el autor observa que el conflicto bélico, más que influir en la sociedad *mapuche* en la relación con los españoles, da inicio a “una nueva forma de hacer la guerra, una guerra silenciosa: la política” (1996: 691).

El tercer punto que se destaca en los planteamientos de Boccara se refiere a los niveles de estructuración de la sociedad *reche-mapuche*. Sostiene el autor que la “unidad social más fundamental era la ruca (casa), en la cual solía habitar un señor con su esposa o sus esposas, además de sus hijas e hijos solteros” (1999: 429) y que “[e]l siguiente ‘nivel’ era el caserío, generalmente compuesto por 4 a 9 ruca. Teóricamente, los miembros masculinos de cada caserío pertenecían a un mismo

---

<sup>26</sup> Respecto del concepto “cona” utilizado por Boccara como “guerreros” es bueno hacer notar que en la actualidad para los *mapuche kona* es toda aquel *che* que está dispuesto a cumplir labores comunitarias ya sea en el trabajo o en los aspectos ceremoniales, mientras que es el concepto *weychafe*, que literalmente significa el que hace la guerra o *weychan*, es el que se utiliza como “guerrero”.

linaje, el del *ulmen* (generalmente traducido por la palabra *cacique*) principal de la ruca<sup>27</sup> (1999: 429).

La afirmación anterior sería algo imprecisa, como veíamos Faron ha sostenido que “la unidad social característica de la época anterior a la reducción era la de un grupo emparentado” (1996: 132), esto es, “el *lofche* en la época anterior a la reducción” (p. 94), en el cual la asociación entre las personas se basa principalmente en el sistema de linaje, y en que “el liderazgo [está] en manos de un *lonko*” (p. 133). Así, lo que Boccara denomina “caserío” en general ha sido conocido como *lofche*, compuesto por las familias que integran un linaje, cada una de estas con su respectivo jefe de hogar o *genruka*, los que constituyen más específicamente la parentela del *longko* y por tanto su número puede variar.

Los planteamientos de Boccara sobre los niveles de estructuración social mapuche pueden llevar a confusión. Señala que en “un nivel superior al quiñelob encontramos a otro agregado que se llamaba el lebo” (1999: 430) esta afirmación veremos coincide con el criterio de otros autores (Sánchez, 2001; Salamanca *et al.*, 2003), ciertamente un conjunto de “quiñelob” o *lofche* constituyen un lebo o *rewe*. Sin embargo el autor sostiene que “[e]l nivel de integración superior al caserío lo constituía el quiñelob, que integraba a varios caseríos” (Boccara, 1999: 430) de esta forma agrega un nivel inexistente, hemos visto que el “caserío”, en tanto conjunto de casas o ruka, es lo mismo que el *lofche* o “quiñelob”.

A la siguiente unidad social que agrupa a los *lofche* el autor le denomina *lebo*, el que es más conocido como *rewe*, como señala a “fin de cuentas, la identidad social de los reche como grupo se formaba en función de la pertenencia a un lebo y en referencia al rehue, el espacio ceremonial de cada lebo” (1999: 431). En la cita anterior lo que se puede observar es que Boccara realiza una distinción entre una denominación social o administrativa de este nivel en tanto “lebo” y la denominación ritual “rehue”, en la actualidad ambas ideas se han integrado en el concepto *rewe*, nivel en el cual el *ülmen longko* sería el representante político (Sánchez, 2001: 34).

---

<sup>27</sup> Señalar al *ülmen* como el “principal de la ruca” es impreciso, Zavala (2008) y Sánchez (2001) sostienen que esta denominación ha correspondido al líder elegido entre los *longko* y, por tanto, representante del siguiente nivel de integración, el *rewe*, es sobre el *ülmen longko* que recae la administración política entre varios linajes familiares, es decir, representaría un linaje principal.

Boccara destaca asertivamente la importancia de este nivel de integración “[a] nivel simbólico el rehue parece haber funcionado como centro del mundo. Simbolizaba la unidad del grupo” (1999: 431), a este nivel “se resolvían las cuestiones relativas a la guerra (incluyendo la formación de alianzas) y la paz, esto es, allí se ventilaban las cuestiones de política interior y de política exterior” (1999: 431). Asimismo señala que las “decisiones jurídicas y políticas que se tomaban en el lebo debían ser respetadas, y en esto se detecta la existencia de lo que podríamos llamar un código social sobre lo que se consideraba actividad criminal” (1999: 431) y por tanto a este nivel se realizaba la regulación social. De este modo la siguiente afirmación del autor cobra mucho sentido “el lebo constituía el primer grado de la diferenciación identitaria (...), este agregado formaba una doble frontera, tanto de orden sociopolítico como de orden identitario” (1999: 431).

Así como la palabra *reche* se puede traducir como “gente común” la palabra *rewe* se podría también traducir como “lugar común”. Dado que la partícula *we* significa también *nuevo*, esta denominación podría apuntar además a un espacio donde se realizan actividades de renovación o de actualización colectiva de las prácticas y decisiones políticas, tales como los *koyaqtun* estudiados por Salamanca (2003) y Pichinao (2012), y podría estar definiendo las características de un espacio de deliberación o “espacio público mapuche” en el sentido planteado por Martínez (2010) ya a este nivel del sistema social mapuche.

Más allá de las críticas aquí consignadas, consideramos que los argumentos y antecedentes revisados por Boccara son importantes para el análisis de la cristalización sociopolítica mapuche durante la época de conflicto con los españoles y principalmente a partir del siglo XVIII. Específicamente, sostiene que el ayllarewe en “caso de conflictos guerreros, varios lebo [rewe] podían reunirse en una unidad superior llamada el ayllarehue, literalmente ‘nueve rehue’<sup>28</sup>”, esta unidad “político-

---

<sup>28</sup> Respecto de esta cuestión del número de Rewe que se agrupaban en el ayllarewe, es importante considerar lo señalado por Zavala “[s]egún la mayoría de los autores coloniales, el ayllarewe está compuesto, como su nombre lo indica, por nueve rewe o parcialidades y agrupa entonces en su seno a nueve caciques de parcialidad bajo la autoridad de un cacique gobernador; en los hechos, sin embargo, el número de parcialidades que conforman un ayllarewe es bastante variable” (2008: Pág. 266-267). Asimismo respecto del nombre de los ayllarewe Zavala aporta con aclarar su origen en el territorio mismo, el “elemento de identificación más visible de los ayllarewe es la posesión de un nombre

guerrera” representada por un *apoülmen*<sup>29</sup>, “no tenía un carácter permanente y hasta durante los periodos de unión guerrera cada lebo (o rehue) conservaba su autonomía y su capacidad de decisión” (1999: 432). Sostiene además que “mientras que en los siglos xvi y xvii la unidad socio-política objetiva y subjetivamente fundamental es el *rewe o lebo*, a partir del siglo xviii es el *ayllarewe* el que pasa a ser la unidad central de la «socialidad» reche” (1996: 670).

El *rewe* constituía una unidad con mayores posibilidades de permanecer estable en el tiempo, considerando las limitaciones espaciales previas al arribo de los españoles, en base a las alianzas territoriales requeridas para el cumplimiento de esta función, el *ayllarewe* constituyendo una articulación sociopolítica mucho más amplia y territorialmente extensa, ciertamente presentaría mayores dificultades que el *rewe* para su administración y mantención.

Varios autores coinciden en que, comenzada la segunda etapa de la relación con los españoles, ya se estaban desarrollando las bases de la cristalización sociopolítica de los *ayllarewe* y *futaelmapu*, y dando lugar además a un “cierto apogeo” (Zavala, 2008: 222-226) de la sociedad mapuche de mediados del siglo XVIII. La visión de Zavala al respecto critica además a algunos autores que sostienen que el *ayllarewe* habría aparecido debido a una imposición de los españoles, “esta postura no toma en cuenta la realidad histórica de los mapuches que tiende a mostrar la permanencia de una estructura sociopolítica bastante compleja, aunque no seamos capaces de comprender con precisión su funcionamiento” (2008: 81).

En el siguiente nivel de integración se encuentra el “futamapu, o ‘tierra grande’, que se formaba a partir de la agrupación de varios *ayllarehue*” (Boccará, 1999: 432), este se trata del mayor nivel de agrupación social mapuche alcanzado durante los siglos XVIII y XIX, y así como al *ayllarewe* se le puede considerar una provincia al “futamapu” o *füta el mapu* (Salamanca *et al.*, 2003: 1126-1136) se le puede

---

propio que no corresponde a los nombres de los linajes que los habitan sino más bien al territorio” (2008: Pág. 81), de esta forma los *ayllarewe* se pueden entender, en tanto distinción administrativa, como las provincias de una región.

<sup>29</sup> La palabra *apoülmen*, que puede traducirse como líder pleno, para denominar al representante de la agrupación de *rewe*, es la menos utilizada y no existe consenso al respecto. Sánchez utiliza “*fütxa ülmen logko*” (2001: 8) y Salamanca *et al.* (2003) “*ñizol longko*”. En el discurso *mapuche* contemporáneo es recurrente el uso del último término, con la excepción de los *mapuche* huilliche de San Juan de la Costa que mantienen la denominación de *apoülmen longko* (Foerster y Vergara, 2001).



considerar como una región, como señala Boccara “a partir del siglo XVIII vemos ya aparecer este agregado socio-político como instancia macro-regional de decisión y de estructuración del espacio político” (1996: 670-671). El matiz aportado por el autor da cuenta de un elemento que permite hacernos una idea más clara de la situación de la sociedad mapuche del siglo XVII y que refiere a su tercera afirmación: se trata de la cristalización política a nivel del *ayllarewe* y *futaelmapu*.

El autor sostiene la idea de que esta estructuración habría sido resultado de la interacción política con los españoles, “se puede decir que el proceso de negociaciones fronterizas (parlamentos) fue uno de los factores que contribuyó a las transformaciones políticas, incitando a las parcialidades indígenas a generar ‘cabezas’” (1999: 456). En esta época se presentaron las condiciones de amenaza para que la sociedad mapuche llegara a establecer alianzas y liderazgos permanentes con el fin de la defensa, ya que “si los futamapu existían durante la época prehispánica no tenían este mismo carácter permanente sino que la alianza de diferentes ayllarehue ocurría únicamente en tiempos de guerra” (1999: 432). Aunque, para Boccara también es probable que el ayllarewe existiera con anterioridad al periodo de presencia española, ya que “tampoco es seguro que sea una institución postcolombina” (1996: 661).

Zavala nuevamente difiere de Boccara en este punto, sostendrá que “los vutanmapu eran conjuntos coherentes al interior de los cuales existían solidaridades, alianzas, circuitos de intercambios económicos y ceremoniales establecidos”, difiere además en el carácter de estas alianzas ya que no se trataba “alianzas guerreras” debido a que “las agrupaciones guerreras podían constituirse de manera transversal, reclutando guerreros entre diversos ayllarewe que no pertenecían necesariamente al mismo vutanmapu”, en síntesis “eran más bien agrupaciones que funcionaban como totalidad cuando se trataba de dialogar, de comunicar, de buscar soluciones a los conflictos” (Zavala, 2008: 87). Como podemos apreciar la visión de este autor apunta con más fuerza a la capacidad de organización que habría tenido la sociedad mapuche en aquel entonces (Zavala y Dillehay, 2010).

Si en épocas anteriores fue el rewe la unidad que constituía la “frontera, tanto de orden sociopolítico como de orden identitario” (Boccara, 1999: 431), en el siglo

XVIII la pertenencia y participación política se habría establecido al nivel de *ayllarewe* y *futaelmapu*, resultado del extenso proceso de conflicto e interacción con los españoles. Boccara agrega para complementar esto la incorporación de conceptos políticos en los registros de los españoles, “aparece un nuevo vocabulario para calificar el poder de esos caciques que ‘gobiernan y mandan’ en sus jurisdicciones” (1999: 454), los españoles llamaban caciques gobernadores a los “apoulmen, los ulmen mayores de los diferentes ayllarehue”, mientras que “los caciques de bastón<sup>30</sup> o principales, son los ulmen de los diferentes rehue” situación que estructuraba el “paisaje sociopolítico de la Araucanía” (1999: 449).

El cuarto punto que analizamos de las afirmaciones de Boccara (1996; 1999) es esta centralización del poder político en manos de los *ülmen* y *apoülmen*. Su perspectiva es que a partir del siglo XVII el “cacique mapuche” concentraría “todas las funciones de organización de la sociedad que antes competían a personas distintas (genvoye, gentoqui, boquivoye)” (1999: 449), estas denominaciones en la actualidad no aparecen en el discursos *mapuche*. Agrega para complementar esta idea que si en la época *reche* el hombre “se distinguía por sus cualidades guerreras y su habilidad oratoria”, este sería “progresivamente remplazado por un ulmen que se lanza en una nueva competición económica y en hábiles negociaciones políticas” (1999: 449).

Si bien es cierto que en el contexto de la cristalización política el *ülmen longko* toma parte fundamental en las negociaciones políticas con los españoles, de acuerdo a otros autores (Zavala, 2008: 266; Sánchez, 2001: 34) la función que, en particular, el *ülmen longko* cumpliría es el de líder elegido entre los *longko* representantes de los *lofche* de un territorio y, asimismo, representar a este territorio y a la sociedad mapuche a nivel del *rewe*<sup>31</sup>, hacia adentro como jefe de un grupo de linajes

---

<sup>30</sup> Esta referencia al bastón que aparece mínimamente desarrollada por Boccara, es profundizada por Zavala (2008: 169-174) sostiene este autor que la “ceremonia [de bastones] permite constatar cierta continuidad en la reproducción de las prácticas rituales mapuches en este contexto supuestamente español”, supuesto pues en la práctica es la expresión inter societal de los *koyaqtun mapuche* (Salamanca, 2003; Pichinao, 2012). Entre los ülmen los encargados de negociar con los españoles usan bastón y los que organizaban la resistencia no usaban bastón. Los bastones simbolizaron entonces un poder de negociación y de relación con el mundo español, su uso como signo de autoridad *mapuche* se conserva hasta el día de hoy entre los *huilliche* de San Juan de la Costa (Foerster y Vergara, 2001: 40-49).

<sup>31</sup> Esta confusión de Boccara es extraña toda vez que en su texto del año 1996 él mismo señalaba al *ülmen* como representante del *rewe* que agrupa varias parentelas o “linajes”, “el *rewe* agrupa a varias parentelas, organizadas alrededor de un gran hombre o ulmén; de tal suerte que el *rewe* (que aparece

familiares que habitan un territorio específico y, en aquel entonces, hacia afuera como representante ante los españoles quienes, por su parte, le denominaron “cacique”.

Esta aclaración sobre la función del *ülmen longko*, y por extensión del *apoülmen*, entra en debate con la idea de centralización planteada por Boccara. Los roles de “jefe civil (genvoye), quien tenía entre sus funciones la de dirimir los conflictos internos; el jefe de guerra (gentoqui), quien actuaba como personaje central en la movilización guerrera y en las expediciones militares; y el jefe religioso (boquivoye), quien intercedía entre los hombres de este mundo y las entidades del otro mundo para determinar si el lebo debía continuar la guerra o establecer la paz” (Boccara, 1999: 434), en la práctica nunca habrían sido concentradas por el *ülmen*.

Boccara admite la posibilidad de que la figura de boquivoye haya derivado en la de *machi* (ver nota 10 en Boccara, 1999: Pág. 343) que aún mantiene vigente su papel de jefe religioso. Respecto de la función de “jefe civil” es posible que fuera cumplida, ya en aquella época, por quien asumía el rol que hasta hoy en día se conoce como *genpin*, sin desmedro de que en efecto el *longko* cumplía asimismo este rol, pues no había necesariamente una separación de funciones sino más bien una acción conjunta de estos. Mientras que el rol de toqui, actualmente desaparecido de las dinámicas del sistema social *mapuche*, siempre fue una función privativa de los *longko*, “a través de la actividad bélica que algunos ulmen [longko] obtenían el cargo de toqui, o dirigente de los escuadrones indígenas, para luego acceder al estatus de gentoqui, o poseedor de la hacha de piedra, símbolo de su función” (1999: 435); debido a esto considerar que estas funciones fueron “concentradas” por los caciques o *longko* es un contrasentido.

Hemos mostrado nuestras objeciones a los argumentos de Boccara respecto del papel central de la guerra, el proceso de etnogénesis y la concentración de funciones en el *ülmen*. Pero también su trabajo nos ha permitido mostrar como en los siglos de interacción con los españoles la realidad *mapuche* se transforma en la de “una sociedad relativamente rica que incluso se permitía el lujo de intercambiar su

---

también en los títulos de encomienda como equivalente al lebo) no es en ningún caso un grupo de unificación” (Nota 2, p. 660).

producción” (Boccaro, 1999: 447). Sin desmedro de lo anterior, y como parte de este proceso de cristalización política, es posible afirmar que durante la segunda mitad del siglo dieciocho ser *ülmen mapuche* significaba manejar una buena cuota de poder y riqueza (Boccaro, 1999: 451).

Como veíamos con Faron (1969) es la moral la que actuaría como la fuerza integradora de la sociedad *mapuche*, idea que nos aproxima a un análisis sobre las relaciones de poder al interior de la organización sociopolítica, temática que no ha contado con un mayor estudio debido a las dificultades que ha tenido las ciencias sociales para abordar este fenómeno. Sabine Kradolfer (2001) realiza un gran aporte en este punto, principalmente por el potencial heurístico de su planteamiento teórico, el cual complementa con suma coherencia la visión de Faron.

Kradolfer explica que, en su aproximación inicial, su interés era abordar los discursos de identidad desde las categorías esenciales en antropología “lengua, la religión, la raza, etc.” (p. 135), abandonando este propósito llegará posteriormente a observar el discurso no-verbal, el intercambio de bienes y servicios bajo el enfoque de la “teoría del don” de Marcel Mauss (1991). Como resultado arriba a conclusiones y constructos, distinguirá dos tipos de reciprocidad en el contexto de las relaciones sociales mapuche horizontal y vertical, afirmando la importancia de la reciprocidad en este contexto y su función en el establecimiento y mantención de la pertenencia y cohesión o unión social (pp. 136-137). Finalmente, abordará la forma en que el poder se distribuye en la sociedad mapuche, en particular en la relación con la autoridad social y política del *longko*.

La autora se centrará en la unión social contenida en el don, en la cual los roles y estatus de los protagonistas son muy importantes. Señala que la libertad de las personas, en su elección de participar en vínculos el contexto de redes estructurales de don provee de flexibilidad a la estructura social, al introducir la posibilidad de acercamiento o alejamiento formal e informal entre las personas, conscientes de actuar dentro de un sistema sociocultural particular que permite tanto la integración como la exclusión.

Sostiene que la sociedad *mapuche* presentaría cierta configuración especial de los contextos y relaciones políticas, en el marco de vínculos de reciprocidad vertical, una familia puede no estar de acuerdo con las decisiones del *longko*, e incluso tiene la opción de optar por integrar otra comunidad. En definitiva las personas no tienen ninguna obligación de lealtad con un “liderazgo políticamente reconocido por encima de los jefes de las familias extensas” (p. 139). Ambivalencia que en la práctica determina que un *longko* consiga autoridad sólo en base “al respeto por su persona, que logra conseguir gracias a la actitud ejemplar que debe demostrar [a] lo largo de toda su vida” (p. 139). Afirmará entonces que, de este modo, el sistema *mapuche* es en parte comunitario y en parte individualista, sin que estas dos categorías se excluyan.

En esta forma *mapuche* de autoridad política basada en la reciprocidad vertical “nadie tiene poder sobre nadie”, ya que el poder está en manos de los dos protagonistas del vínculo, el funcionamiento del sistema y el control de las relaciones depende de las acciones recíprocas de estos, sólo los protagonistas vigilan lo que está pasando en sus relaciones; para la autora está constituye “una forma contraria a cómo funcionan nuestros sistemas sociales complejos”, en que el poder y el control están delegados a una autoridad centralizada (2001: 139). Por ejemplo, la intervención del *longko* se sitúa en tareas de finalidad comunitaria, y no en las relaciones entre las personas, a menos que estén relacionadas con asuntos comunitarios. De esta forma es el contexto el que determina las condiciones del poder de intervención de los sujetos y por tanto su papel en las relaciones sociales.

Pero además la categoría de reciprocidad “vertical” le permite explicar el vínculo de los sujetos *mapuche* con el mundo sobrenatural y los antepasados, en el sentido de lo mencionado por Araya (2002) y descrito con mayor claridad por Faron (1969: 243-251). La autora sostiene que los *mapuche* realizan “ofrendas” para lo cual es preciso las fórmulas ancestrales, como parte del intercambio de agradecimiento por la vida misma y por la protección recibida, de este modo “restituyen” una pequeña parte de lo que han recibido (2001: 140). Según la autora, la perspectiva *mapuche* es que los humanos nunca van a poder devolver todo lo entregado por los antepasados, quedando en un estado de deuda permanente, la que, al no poder cancelarse, les vincula como miembros de la misma comunidad.

Dones horizontales y verticales serán “complementarios: igualmente necesarios y suficientes para constituir el sistema social mapuche”, este sistema del don sería, por tanto, fundamental para la integración de la sociedad mapuche debido a que ambos tipos de reciprocidad se articulan: por una parte la forma mapuche de autoridad política define un estado de libertad relativa en la cual el individuo se somete en la medida que se asume como partícipe de su grupo de origen, y por otra la relación de reciprocidad con el mundo sobre natural de los antepasados les vincula como miembros de la misma comunidad; se constituiría así la distinción entre aquellas interacciones al interior del sistema social *mapuche* y aquellas fuera de sus límites.

Esta configuración de relaciones diádicas entre las personas da lugar a la formación de una “red de dones y contradones”, que constituye un intercambio de representaciones simbólicas bajo la forma de bienes o servicios. De este modo, el planteamiento de la autora sostiene que los *mapuche* se reconocen partícipes de un mismo sistema de relaciones entre las personas, un sistema social que incluye también la relación entre los humanos y la naturaleza, y entre los humanos los antepasados y el mundo ancestral.

Otro análisis que aporta de forma significativa a nuestra propuesta teórica sobre el fenómeno social mapuche, lo realiza Martínez (2010). El autor se referirá a la racionalidad política de la sociedad mapuche y “los desafíos que significa el tema de la autonomía para el mundo mapuche”, lo hará recurriendo a algunos conceptos de la teoría sistémica y teniendo una imagen bastante elaborada de los límites estructurales de este sistema social que demostrará las ventajas de contar con estas categorías analíticas.

El primer tema al cual se refiere es al papel que juega el recurso de la alianza en la dinámica política mapuche. El autor desarrolla una lectura comprensiva de este asunto, criticando algunas aproximaciones que a la luz de sus argumentos resultan, por cierto, limitadas. Su hipótesis sostiene que en el análisis de la autonomía política mapuche se debe considerar por una parte “la manera cómo se generan los liderazgos en su interior” y por otro “la creación de acuerdos y vínculos entre éstos y las

instituciones chilenas” (Martínez, 2010: 561), es decir, hacia el interior y el exterior de los límites producidos por el propio sistema social mapuche.

En relación a esta hipótesis una primera lectura crítica guarda relación con la tendencia de ciertos autores a situar ciertas disposiciones como inamovibles y determinantes respecto de la política indígena, concretamente Martínez se referirá a aquellas consideraciones que i) caracterizan la autonomía indígena sólo como “procesos de resistencia” y, en la misma línea, ii) las que sostienen que la existencia de autonomías comunales elimina la posibilidad de una unidad sociopolítica más amplia como pueblos.

Respecto del primero punto sostiene que, asumiendo el “componente de resistencia” que pueda encontrarse en el contexto la autonomía, en el análisis hay que considerar las posibilidades de producción societal de los pueblos originarios, en su sentido sociológico, es decir, no pueden ser entendidos sólo como sistemas cerrados que se “autorreproducen defensivamente”, los “pueblos indígenas también producen sociedad, incorporan, adaptan, reinventan recursos culturales propios y ajenos” (p. 565). De este modo, “las políticas de autonomía no serían un polo opuesto a la alianza, como podría pensarse, sino un tipo de alianza que intenta compatibilizar la capacidad de acción del propio grupo con el recurso de la coordinación con otros” (p. 561).

Respecto del segundo punto sostiene que la base comunal, o “reduccional” como en el caso mapuche, diferencia de forma particular a los pueblos originarios latinoamericanos respecto de otros grupos étnicos, ya que éstas además se entienden “como parte de una esfera pública más amplia de la cual también participan”, esta es, la identidad como pueblo. Situación que determina una “doble contingencia de la representación”, la que a su vez genera una tensión en la participación política mapuche, en la que “plantean su ciudadanía étnica en dos niveles, la que tiene que ver con su comunidad de pertenencia y la que se plantea como pueblo. Siendo el lazo entre ambas de carácter más contingente, es decir, político” (p. 566).

El desarrollo de las ideas de Martínez le permite entonces determinar dos esquemas conceptuales en juego, el primero de estos esquemas definiría al grupo como “una

unidad con derecho a establecer soberanía interna y poseer representación colectiva en el conjunto de una sociedad”; mientras que el segundo esquema permite “definir al grupo como una unidad independiente de cualquier otra unidad igual o mayor a ella”, cuya tematización difiere de la anterior en cuanto, si bien, apunta a la cuestión de la soberanía interna, las relaciones externas pueden ser tratadas “como un asunto de sociedades distintas” (p. 566).

Esta distinción configura una aproximación analítica que, como reconoce el autor, obliga a nuevamente observar las evidencias empíricas en torno a las condiciones históricas de la sociedad mapuche, “el cómo se elabora lo político al interior del grupo es fundamental para entender la construcción de opciones” (p. 566), en particular se referirá al cómo se constituye una esfera pública mapuche y los cambios que se producen en los últimos dos siglos. El desarrollo de esta última idea por parte de Martínez comienza con un hecho que no se puede soslayar: en el caso del pueblo mapuche “su territorio fue ocupado a fines del siglo XIX tanto por el Estado de Chile como por el de Argentina” (p. 568).

No obstante la relación con la corona española fue también en un marco colonial, con anterioridad a la ocupación chilena los *mapuche* “habían mantenido una relativa autonomía sobre su territorio desde el Parlamento de Quilin, de 1641”, sin desmedro de que esta situación fuera sostenida en base a “una confederación de liderazgos territoriales no exenta de tensiones”, ya que las distintas parcialidades podían actuar “independientemente unas de otras, e incluso, en oposición entre ellas” (pp. 568-569).

La relativa autonomía fue interrumpida por la acción de los Estados de Argentina y Chile, que “no reconocieron el derecho consuetudinario a las tierras y el sistema de reciprocidad basado en ellas” (p. 573). Martínez se refiere a continuación a los cambios y al proceso de transición en esta nueva situación política (p. 572-574) citando principalmente a Faron (1969) y el siguiente periodo del siglo XX en donde observa la capacidad de alianza y contestación de la sociedad mapuche (Martínez, 2010: 574-580).



Nos interesa destacar especialmente algunas de sus conclusiones. En primer lugar, observa que tras la reducción al “longko o jefe de una comunidad, se le permitió actuar como representante de ésta [reducción] o coordinar la acción interna, pero con facultades limitadas a cuestiones productivas, sociales o culturales”, aunque principalmente, es en el ámbito ritual que “pudieron seguir funcionando con mayor autonomía” (Martínez, 2010: 572).

El *longko* pierde gran parte de sus potestades, sobre todo en relación a la disposición de las tierras, y “si previo a la ocupación existía una especie de esfera pública mapuche dada por la reunión de longko, o jefes de comunidad, ahora se perdía toda posibilidad de una representación conjunta en base al liderazgo tradicional, y éste quedó con una limitada capacidad de acción al interior de la reducción” (p. 572).

Sin ahondar más en esto por nuestra parte, queremos dirigir nuestra atención al resultado que observa Martínez, sostiene que como consecuencia de esto “se produjo una tendencia a la igualación interna de los miembros de la comunidad. Con esto, se validó un nuevo principio de legitimidad en su interior: la atomización de la ‘voluntad general’ en cada familia<sup>32</sup>”, esta situación habría dado paso al surgimiento del “dirigente”, “aunque muchas veces las comunidades tendieron a elegir a éste [autoridad tradicional] como dirigente o en otros casos convivieron” (2010: 574).

Como se observa en sus planteamientos la institucionalidad ancestral representada por el longko continuó existiendo. Sin embargo, como resultado del surgimiento del dirigente y de la práctica de las alianzas primero con partidos políticos y luego con ONG’s y académicos, en medio de las redes que se organizan hasta fines de los 90’s, “quienes quedaron en un segundo plano fueron las propias comunidades territoriales mapuche”, al fin del gobierno militar sus demandas quedaron relegadas en un momento en que la “agenda étnica fue copada por la transición a la democracia y la reivindicación de derechos políticos y sociales generales” (p. 581). Nuestra

---

<sup>32</sup> Es posible que el problema observado por el autor se encuentre aquí mal conceptualizado. En efecto, en el momento posterior a la ocupación la atomización de la voluntad general en cada familia, y diríamos además en cada individuo, configura el escenario en que surge el problema en la representatividad política *mapuche*; más la voluntad general de cada familia formaría parte de la propia racionalidad política *mapuche*, de esta forma el problema se fundaría no en la “igualación interna” sino en la hegemonía externa, es decir, en la subordinación a las instituciones chilenas, y el surgimiento del dirigente, por tanto, es resultado de la colonización misma.

aproximación al fenómeno coincidirá con la de Martínez en el sentido de reconocer la “necesidad de posicionar a las comunidades territoriales como actores deliberantes, así como de generar una esfera pública mapuche no subordinada a las estructuras de participación de la sociedad chilena” (p. 580).

En segundo lugar, el autor sostiene que en el contexto de la racionalidad política mapuche la autonomía “no se puede plantear al margen de la competencia interna por el liderazgo y la hegemonía” y aporta con un concepto de autonomía para la sociedad mapuche “por una parte, la autonomía territorial, donde ello sea posible y, por otra, una autonomía organizacional que facilite la representación al interior de la sociedad mapuche como en el conjunto de la sociedad chilena” (2010: 582). Nuestra postura es que ambos tipos de autonomía, como problemas de carácter político, pueden ser analizadas desde un enfoque que permita observar con precisión los límites de lo que se entiende por sociedad mapuche como fenómeno de estudio.

Tras este repaso de algunas de las aproximaciones intelectuales que, de cierto modo, se acercan, o no, a una elaboración del fenómeno sociedad *mapuche*, es sin duda importante también dar cuenta de la aproximación que, de forma directa, niega tal posibilidad, nos referimos al trabajo del Saavedra (2002). La perspectiva de este autor es que “hoy en día todos los mapuche, genéricamente, tienen, a lo menos, una identidad nacional chilena, una identidad étnica, una identidad de indígena, una identidad de clase y una identidad de nivel socioeconómico” (Saavedra, 2002: 11), como se puede observar las categorías identitarias que asigna a los sujetos mapuche son múltiples.

Saavedra afirmará que ya que los “mapuche no tienen solo una identidad social” la idea de “comunidades mapuche (...) crea falsas ilusiones respecto a la persistencia de una sociedad y una cultura mapuche” (p. 11). Según esta perspectiva no es posible atribuir “significados de persistencia de una cultura mapuche anterior al proceso de reducción” (p. 22) ni circunscribir “las identidades sociales de la actual población mapuche a su identidad étnica mapuche es un error” (p. 11).

Como se observa, la confluencia de múltiples identidades en los sujetos mapuche es la forma en que Saavedra argumenta que, de forma posterior a la ocupación chilena a

finis del siglo XIX y la consiguiente implementación del sistema de reducciones, la población mapuche se ha convertido en población indígena. De este modo sostiene que “la población mapuche actual está formada por varios segmentos relativamente diferenciados que van desde núcleos más tradicionales, que aún persisten en algunas localidades rurales, hasta personas mapuche desarraigadas y dispersas en ciudades y campos alejados de sus territorios ancestrales” (p. 25), como se observa el autor no puede obviar la mención a la persistencia de los núcleos tradicionales.

En sus argumentos Saavedra (2002) pasa de la definición de una variedad de identidades sociales identificables en los sujetos a la definición de su grupo de estudio como población indígena mapuche. Por esto es posible coincidir con la crítica de Morales (2003), en los planteamientos de Saavedra hay una “ausencia del sujeto social y colectivo mapuche”, se trata de una aproximación (2003) en la que no hay una explicación sobre “la teoría que el propio grupo elabora para entender y vivir sus relaciones externas e internas” (Morales, 2003: 179) que de fundamento a su aproximación al fenómeno.

Ciertamente los planteamientos de Foerster, Bengoa y otros autores que hemos revisado, presentan antecedentes que muestran “las perspectivas y condiciones de contexto que han caracterizado el accionar de diversos sectores del pueblo mapuche” (Morales, 2003: 180); la consistencia de las afirmaciones de Saavedra (2002) que consideran como una ilusión la persistencia de la sociedad mapuche no puede ser aceptada en base a una aproximación a las condiciones de la población mapuche, entendida como la suma de los individuos que se consideran a sí mismos como portadores de la identidad étnica mapuche.

Siendo su muestra o grupo de estudio la población indígena mapuche, en el desarrollo de las categorías de análisis Saavedra (2002) elige como la principal el “concepto de *identidad social*” (p. 42). Sostiene el autor que en un “sentido muy general todas las cosas tienen identidad”, esto es, “cualidades distintivas exclusivas y particulares (casuísticas) de una y cualidades compartidas por otras cosas de la misma clase”, existe por tanto una decisión teórica en Saavedra (2002) la de ver al grupo como una suma de individualidades. Mientras en la aproximación de la teoría sociológica una definición de la sociedad como sistema precisamente intentará

demostrar que esta se sitúa en un orden distinto de la suma de las individualidades o sistemas de psíquicos, en ese sentido se trata de un fenómeno emergente (Luhmann, 1998: 116-119).

No obstante, esta perspectiva representa un análisis acertado sobre una población indígena mapuche formada por varios segmentos diferenciados que van desde núcleos tradicionales hasta personas mapuche alejadas de sus territorios ancestrales, desarraigadas y dispersas, siendo el segmento que mantiene una relación directa con las reducciones considerablemente menos numeroso que la población considerada mapuche en los términos censales (Saavedra, 2002: 24-25).

No se quiere, por tanto, restar validez a los resultados que presenta respecto de la población indígena mapuche. En efecto, coincidimos con el autor en que, el no contar con fundamentos teóricos claros, puede llevar al error de “confundir, por ejemplo, población mapuche con sociedad o cultura mapuche” o a definir la “sociedad y cultura mapuche del presente en términos de lo que éstas fueron en el pasado” (p. 25), debido a lo anterior, hasta ahora “los datos censales no dicen nada respecto a las formas de vida, tradiciones e instituciones [de la sociedad mapuche]” (p. 19).

Los planteamientos de Saavedra nos permiten constatar algo que habíamos adelantado: actualmente no existe una definición clara de la sociedad mapuche en tanto fenómeno de las ciencias sociales. Nuestro propósito, justamente, será dar respuesta a esta problemática y aproximarnos a la posibilidad de distinguir con claridad entre población y sociedad mapuche, solo así nos encontraremos en condiciones de realizar una aproximación a la complejidad que permitirá dar cuenta del estado o situación de la sociedad mapuche contemporánea.

### 3.2. La sociedad *mapuche* desde la teoría de los sistemas sociales

*“[A] través de la uniformidad del sistema moral que se extiende a todas las reducciones mapuche, unos grupos regionales se relacionan con otros formando una entidad social y cultural que constituye el mundo mapuche de los vivos y de los muertos. Un hombre luchando por su supervivencia económica dirige sus esfuerzos cotidianos a su contorno real, del cual su mujer y sus hijos, sus campos y sus animales, constituyen los elementos físicos más próximos. Pero sus actividades y pensamientos también están dirigidos a un sistema de moral religioso en la que sus parientes más próximos –los de su linaje y los del linaje de su mujer–, y los corresidentes también participan. Ser un mapuche significa más que residir en una choza de una reducción. El status de reducción inevitablemente envuelve al mapuche en una comunidad ritual y moral, cuya pertenencia condiciona sus relaciones económicas, políticas y maritales” (Faron, 1969: 250).*

En esta parte intentaremos una descripción de sociedad mapuche como fenómeno objeto del estudio sociológico para las ciencias sociales. Siguiendo los postulados de la teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1998), entenderemos a la sociedad mapuche como un sistema social, constituido por comunicación (acontecimientos comunicativos) en base a una serie concatenada de operaciones, siendo la operación fundamental la distinción respecto del entorno, lo que le permite aislar su complejidad<sup>33</sup> estableciéndose así una diferencia, en un marco de estabilidad/inestabilidad autopoietica y (re)producción autorreferencial. La idea de distinción comprendida en esta definición no se contrapone con la posibilidad de algún tipo de orden o jerarquías a nivel interno del sistema, las que, por su parte, consiste en un caso especial de la complejidad interna del propio sistema.

---

<sup>33</sup> Según Luhmann complejidad es “la suma de elementos conexos en la que, en razón de una limitación inmanente a la capacidad de acoplamiento, ya no resulta posible que cada elemento sea vinculado a otro en todo momento” (pág. 47).

Considerando la comunicación como soporte del fenómeno social, este enfoque asume la selección de sentido como condición para las posibilidades de autoproducción de un sistema social. Hay sólo dos clases de sistemas que se encuentran constituidos por sentido<sup>34</sup> los sistemas psíquicos y los sistemas sociales, ambos surgen desde la codeterminación, pero mientras que los sistemas psíquicos se encuentran constituidos sobre la base de un nexo de consciencia autorreferencial unitaria<sup>35</sup>, los sistemas sociales se encuentran constituidos sobre la base de un nexo de comunicación autorreferencial unitaria. Nuestro propósito es exponer o describir bajo qué marcos de sentido el sistema social mapuche determina aquellas condiciones de posibilidad básicas para establecer la diferencia respecto de su entorno, esto nos permitirá describir las operaciones que ocurren en el sistema social mapuche en cuanto a su propia dinámica autorreferencial de comunicación.

El requisito inicial será entonces identificar cuál o cuáles son los elementos que constituyen el sistema social mapuche, para luego observar los tipos de relaciones que se desarrollan entre estos, las operaciones que a partir de estas emergen y finalmente los límites o condicionantes que determinan la unidad del sistema respecto del entorno. Veremos además, que las operaciones de enlace de acontecimientos con sentido en el marco de la complejidad propia del sistema social mapuche, en tanto condiciones y límites, pueden ser enmarcadas en lo que se suele designar con el nombre de tradición o costumbre ancestral mapuche, y más apropiadamente, su espiritualidad la *mapuche ñi gijañmawün* (Pichinao *et al.*, 2003) y en su vinculación con la normatividad mapuche comprendida bajo el concepto del *az mapu* (Aylwin, 2000; Sánchez, 2001; Salamanca *et al.*, 2003; Leiva, 2014), esto es, las reglas bajo las cuales se desarrolla este sistema social mapuche y, por lo tanto, bajo las cuales se desarrolla igualmente la comunicación que le constituye.

Nuestra descripción del fenómeno sociedad mapuche se centrará especialmente en la *complejidad estructurada* de este sistema social, que remite a su autopoiesis y sus

---

<sup>34</sup> Esto permite diferenciarlos de los sistemas orgánicos y neurofisiológicos, y otros sistemas, que se encuentran anclados en otro tipo de sustratos diferentes del sentido. “No puede haber unidad de sistemas en operaciones mecánicas y conscientes, o en operaciones químicas o racional-comunicativas. Existen máquinas, sistemas químicos, sistemas vivos, sistemas conscientes, sistemas racionales-comunicativos (sociales), pero no existen unidades de sistemas que los incluyan a todos” (Luhmann, 1998: 61).

<sup>35</sup> Desde la psicología un desarrollo teórico similar aplicado al caso de los sistemas psíquicos, en base a los conceptos sistémicos de autoreferencia y autopoiesis, se encuentra en Guidano (1994).

operaciones autorreferenciales y, de este modo, a la unidad de la sociedad en su especificidad respecto de su entorno.

### ***La no diferenciación funcional y la socialización en la sociedad mapuche***

Nuestra conceptualización, análisis y descripción de las operaciones que constituyen la comunicación en la sociedad mapuche como sistema social, reafirma la perspectiva que sostiene que en la sociedad mapuche, no obstante la fuerte influencia que los procesos de secularización (Fernández, 2007) de la sociedad occidental pueden haber tenido sobre su población, persiste como una unidad diferenciada y que, en su manifestación actual o contemporánea, “constituye una reintegración de los patrones tradicionales [previos] dentro de la matriz de la vida [actual] de reducción” (Faron, 1969: 253).

Existirían dos formas de examinar la descomposición, y en este sentido la descripción, de los sistemas sociales, la primera de ellas se referirá a la descripción de la descomposición del sistema en subsistemas parciales, esto es, una *teoría de la diferenciación de subsistemas funcionales*, y la segunda que se referirá a la descomposición del sistema en elementos y relaciones la que desembocará en una *teoría de la complejidad de los sistemas*.

Si nuestro análisis fuera llevado a través de la primera forma de descomposición de los sistemas sociales deberíamos demostrar como el sistema social mapuche presenta una diferenciación en subsistemas funcionales, el caso es que la diferenciación funcional es mínima en la sociedad mapuche<sup>36</sup>. A modo de ejemplo, se puede mencionar el ámbito de la salud mapuche en el cual los *machi* en su rol de autoridad espiritual, *gülamchefe* en su tarea de aconsejar a las personas o grupos, *lawentuchefe* como conocedora de la propiedades medicinales de las plantas, *püñenelfchefe* en la atención de embarazos y partos, entre otros agentes, actúan en el marco específico de la racionalidad de la salud o médica en el contexto del sistema social mapuche, sin

---

<sup>36</sup> Precisamente una de las dificultades con las que los investigadores se enfrentan a la hora de investigar a los *mapuche* es esta ausencia de diferenciación funcional, condición que caracteriza a la sociedad occidental moderna (Varela, 1995: 83-86) y lo cual tiende a identificarse, erróneamente, como una característica de todas las sociedades..

embargo debido a su escaso nivel de organicidad en general no llegarán a constituir un subsistema funcional ya que en la práctica se trata de acciones puntuales en el marco de interacción social.

Al respecto los autores de la investigación sobre religión mapuche denominada *Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew* (Pichinao *et al.*, 2003: 602), realizada como parte del trabajo de la Comisión Autónoma Mapuche<sup>37</sup>, sostienen que la *pu mapuche ñi gijañmawiin* o espiritualidad de los mapuche sigue siendo “el principio de orden universal, que regula la relación del che [las personas] con los demás newen [seres o fuerzas] del Waj mapu”, este último entendido como *el universo* en los términos que lo concibe la cultura mapuche, “consideramos que este es el principio más abarcativo que atraviesa la práctica y vivencia religiosa mapunche” (Pichinao *et al.*, 2003: 602). Como explica Faron (1969) con posterioridad a la ocupación territorial la reducción y la “congregación ritual” fueron los espacios en donde la sociedad mapuche tradicional continuó su desarrollo (Faron, 1969: 243), en la práctica esto significa que en la ritualidad se materializa la acción social mapuche.

En este contexto, los autores sostienen que se puede diferenciar entre dos conceptos complementarios el concepto *güinen* de orden espiritual que hace referencia a la regulación, orden y control del comportamiento en tanto la espiritualidad mapuche, mientras que *güne* refiere a la regulación “más bien [de] orden social, al control de una o más personas sobre otras, pu Logko son algunas de las personas” que pueden ejercer esta acción de *güne* sobre otros, por lo tanto se puede decir que “son un tipo de *günechen*” (Pichinao *et al.*, 2003: 612). Por cierto, este control o regulación no tiene que ver con la posibilidad de coacción, sino que, en atención al concepto de *dimensiones de mundo* (Luhmann, 1998: 88), lo podemos entender como la determinación de límites en cuanto a lo que tiene o no carácter de realidad para el sistema social mapuche.

---

<sup>37</sup> La Comisión Autónoma Mapuche o COTAM fue un grupo formado por investigadores, intelectuales *mapuche* y líderes tradicionales, que desarrolló un trabajo de investigación sobre el pueblo *mapuche* como parte del trabajo de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, durante el gobierno de Ricardo Lagos.



Como veremos al abordar cómo se constituyen los acontecimientos de comunicación en el contexto de la sociedad mapuche, la distinción entre *güinen* y *güne* es sólo de carácter analítico ya que la espiritualidad, como *principio de orden universal*, se hace transversal en su vinculación con las dimensiones social y temporal en lo que respecta a la determinación de los límites de sentido. Lo anterior es importante también por que no obstante la noción *günechen* se puede encontrar en contextos de reciprocidad horizontal *mapuche* (Kradolfer, 2001) y refiere con especificidad a estas modalidades de regulación entre las personas, históricamente se ha querido hacer una analogía de este concepto con la idea del dios judeo cristiano.

Una apreciación más minuciosa de estas condiciones de regulación o control entre las *che* (gente-persona) permitirá a los autores referirse a la noción del *kishu günewkülelay che* lo “que quiere decir que ninguna persona existe por sí sola” (Pichinao *et al.*, 2003: 612), sostienen que esta idea lleva además implícito el respeto de normas temporales y espirituales; por nuestra parte no podemos dejar de evidenciar la similitud y proximidad del concepto *che* con el concepto sistémico de persona.

La segunda forma de descripción de los sistemas sociales llevará a identificar los *elementos del sistema*, exponer la forma en que ocurre la producción de estos *elementos*, sus características y relaciones, y a mostrar el cómo, desde estas operaciones, emerge la diferenciación entre sistema/entorno la que, como vamos viendo, ocurre en la selección y diferenciación de acontecimientos de sentido en el marco la comunicación. Como se detallará más adelante, en el sistema social mapuche el *zungun* es el elemento o acontecimiento.

El trabajo de Quidel (2006) respecto a los procesos de socialización *mapuche*, constituye una aproximación que ha expresado con bastante precisión la forma en que se integran comunicación y acción en este sistema social y a la vez otro ejemplo de la no diferenciación funcional de la sociedad mapuche en donde la comunidad en su conjunto, familia, vecinos y agentes culturales participan en la educación o formación de la persona.

Este autor analiza en detalle las formas en que se desarrolla el proceso de socialización en la sociedad mapuche y evidencia como la perspectiva mapuche sobre la socialización pone el énfasis en la práctica y el aprendizaje, esto es, en la autorreferencia del individuo, más que en la enseñanza (Quidel, 2006: 129-153), se “pretende formar a las personas con principios, valores, con capacidad de discernimiento (...) teniendo en cuenta el valor ético del *mügeluwün* como obediencia” valor que se traduce en una “práctica concreta” (Quidel, 2006: 135-136) haciendo innecesaria la supervisión u orientación directa ulterior<sup>38</sup>.

Sitúa, además, este proceso principalmente en la esfera socio-religiosa y el entorno socio familiar; es precisamente este énfasis en la religiosidad como contexto general de la socialización donde coincide con la perspectiva planteada por Pichinao *et al.* (2003). La perspectiva sobre la sociedad mapuche planteada por Quidel nos presenta, asimismo, un contexto caracterizado por la ausencia de una diferenciación funcional de la sociedad<sup>39</sup>, sostendrá el autor que la persona “se socializan no sólo en su entorno familia, sino [que] participando, viendo, escuchando de manera simultánea en todos los espacios (...), pero no estableciendo en general momento de socialización definidos” (Quidel, 2006: 138).

Dirá que en la sociedad mapuche los niños y niñas van “desarrollando y perfeccionando sus aprendizajes en el aprender haciendo, el cual se ve propiciado por momentos y espacios cuyas condiciones favorecen la asimilación de los conocimientos trasmitidos” (Quidel, 2006: 134).

Destaca el papel que la socialización tiene para la autoproducción del sistema social *mapuche*, “la educación y formación del *che* (persona) como un proceso (...) contribuye a la reproducción, re-generación, re-creación, producción social y cultural del capital que posee la sociedad mapuche” (Quidel, 2006: 137).

---

<sup>38</sup> La teoría de los sistemas sociales autorreferenciales sostiene, al respecto, que la “participación en el sistema social exige del hombre contribuciones propias y provoca que los hombres se distingan unos de otros y que se comporten frente al otro de manera exclusiva; por el hecho de tener que producir su propia contribución, tiene que motivarse a sí mismos” (Luhmann, 1998: 206).

<sup>39</sup> Esta situación se debe a que, como sostiene Moulian (2009), “las rogativas son el espacio donde se establecen y redefinen los límites de las unidades sociales [*mapuche*]”, podemos señalar entonces que la diferenciación funcional no ha llegado a ser una alternativa viable en la evolución del sistema social *mapuche*.

Estas condiciones de autoproducción de la sociedad mapuche se manifiestan en un contexto de tradición y oralidad del aprendizaje y la socialización. Así, en el *aprender haciendo*, ocurren de forma simultánea la comunicación y la acción. Quidel explica además como el niño acompaña a los adultos en las actividades ceremoniales y, de este modo, se manifiestan dos procesos simultáneos el *pen* u observar y el *koniün zugu mew* “la participación” o también, más literalmente, acceder o entrar en el asunto o materia (Quidel, 2006: 132).

Sobre la base de este tipo de nociones el autor expone una descripción de proceso de socialización mapuche, dos esquemas que ya habían sido expuestos en un trabajo anterior y el cual es una elaboración resultado de un proceso de sistematización de conocimiento mapuche (Salamanca *et al.*, 2003: 1121-1173) en el contexto de coloquios que contaron con la participación de más de una docena de autoridades ancestrales mapuche<sup>40</sup>.

El primero de estos esquemas es sobre los conocimientos nuevos o previos o *weke kimün* (Quidel, 2006: 136) se refiere al aspecto subjetivo de la socialización, en términos sistémicos diríamos a como la persona se va incorporando en la comunicación que constituye la sociedad mapuche, en este sentido, *kimün* entendido como tradición, cultura o conocimiento *mapuche*, vendría a ser también un concepto analógico al de comunicación.

El acceso a la participación en el *kimün mapuche* es explicado como un proceso circular (Figura 1), el esquema inicial de forma simple consideraba cuatro momentos (Salamanca *et al.*, 2003: 1149): (1) el sujeto ha escuchado *ajkiün* sobre una experiencia o información; (3) a continuación accede a la vivencia directa de la temática, es decir, lo ve *pen* por sí mismo; (9) esta experiencia directa es luego sometida a conversaciones con las personas mayores y que conocen mucho mejor el asunto, esto es, *ngüxameluwün*; (12) finalmente, esta puesta en común permite al sujeto ser partícipe de estos asuntos *konün zugu mew*.

---

<sup>40</sup> Entrevistados, entre los que destacan Lorenzo Aillapan kimche, Berta y Nicolasa Quintreman kimche, Segundo Aninao wewpife, José Relmucao longko, Juan Cañiulaf longko, Hortensia Montiel machi, Domingo Rain longko, José Rain werken, entre otros, quienes participaron de los coloquios.

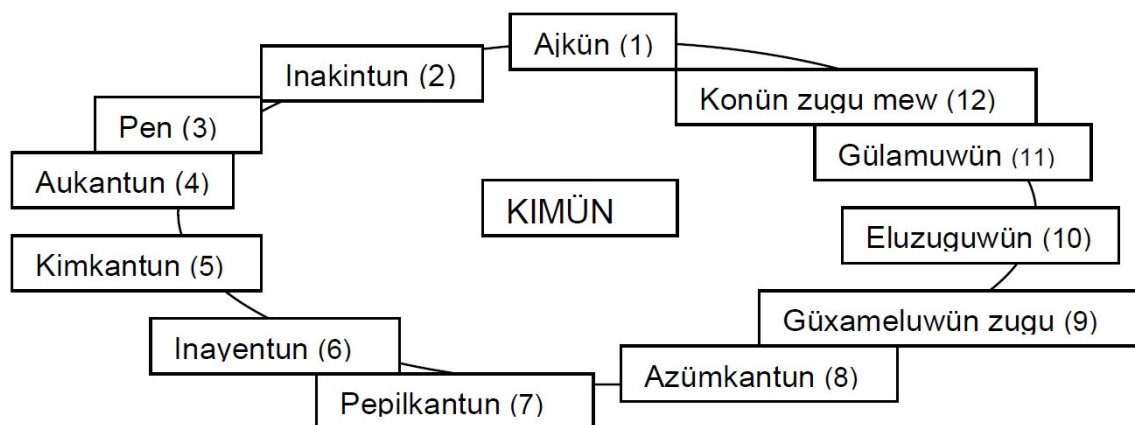


Figura 1. *Weke kimün*, conocimientos nuevos o previos. Quidel (2006: 136).

Posteriormente el autor ha incorporado algunas categorías o momentos intermedios en el proceso: la observación retrospectiva *inakintun* (2), el juego *aukantun* (4), la práctica o *kimkantun* (5), la imitación *inayentun* (6), la manipulación de objetos *pepilkantun* (7), aprender haciendo *azümkantun* (8), el proponer asuntos o *eluzuguwün* (10) y el recibir consejos (11) *gülamuwün* (Quidel, 2006: 131-137).

El segundo de estos esquemas se refiere al *pu xem kimün* el conocimiento reflexionado y desarrollado (Salamanca *et al.*, 2003: 1149; Quidel, 2006: 136), que, de acuerdo a los autores, se refiere a cuestiones que afectan tanto al colectivo del *lofche* como al *che* en tanto persona o individuo (Figura 2). De esta esquematización se desprende la idea de que la *mapunche kimün* no constituye un conocimiento estático sino que da cabida a la actualización para ajustarse a las necesidades.

El proceso comienza con (1) una inquietud o necesidad *zuam* se trata de la conceptualización de un problema, (2) a continuación el asunto es sometido al *raki zuam* o contar el problema siendo, de este modo, compartido con otras personas, iniciándose así la comunicación, (3) el *iha zuamün* implica el procesamiento del problema en base al *we kimün*. En base a los principios y valores del modelo de sociedad y de persona mapuche, se elaboran varias las opciones para (4) el *günezuamun*, es decir, el control o regulación de la situación problemática.

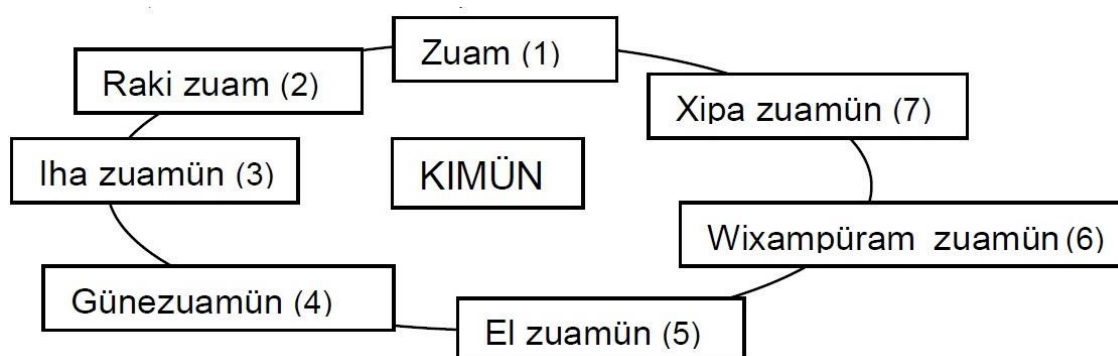


Figura 2. *Pu xem kimün, conocimiento reflexionado y desarrollado.* Salamanca et al. (2003: 1149) y Quidel (2006: 136).

Las opciones para resolver la situación problemática son (5) puestas en práctica, esto es, *el zuamün*, el efecto de estas sobre el estado de las cosas es (6) el *wixampüram zuamün*. El resultado de la intervención, entonces, (7) *xipan zuamün* resuelve la situación problemática inicial. Esta forma de participación en la actualización del *mapuche kimün* evidencia con mayor claridad la vinculación del conocimiento ancestral con la constitución conversacional o comunicacional de la sociedad mapuche.

Como hemos dicho una propiedad crucial de los acontecimientos comunicativos es su capacidad de constituir actos de enlace, y es que la unidad (autoconstitución) de la sociedad como sistema se basa en esta capacidad, es así que un sistema se vuelve a sí mismo sistema enlazando operaciones propias con operaciones propias; de modo que, la descripción deberá ser capaz de seguir la senda de autoabstracción del propio sistema.

La complejidad de las afirmaciones de la teoría sistémica es alta y excede los alcances y objetivos de la presente tesis, consideremos como ejemplo: la distinción que realiza el autor entre temas (orden) y aportaciones (contenido) como condición de posibilidad de la comunicación (Luhmann, 1998: 154-161), la relación radical entre el concepto acontecimiento con lo instantáneo y lo efímero (Luhmann, 1998: 262-263), su particular enfoque sobre la socialización (Luhmann, 1998: 224 y 226) y otros detalles que complementan esta teoría. En beneficio de los propósitos del presente capítulo ciertas precisiones accesorias serán aquí obviadas, dando paso a la

descripción elementos y relaciones entre estos elementos en la sociedad mapuche, esto es, la descripción de la complejidad del sistemas social mapuche.

### ***Acontecimientos comunicativos en el sistema social mapuche***

Como inicio de la descripción de la sociedad, en el contexto de una teoría de la complejidad de los sistemas sociales, asumimos entonces como elemento constitutivo de todo el sistema social al acontecimiento comunicacional. En su definición debemos tener especial atención en que un acontecimiento como manifestación fenoménica incluye a la comunicación, se trata, ciertamente, de un concepto tan elusivo como valioso para la descripción de todo sistema social, su definición formal nos remite a un particular caso de abstracción teórica.

Dicho sea de paso, la aceptación y/o el rechazo de la comunicación, que define la capacidad de enlace que tiene un acontecimiento comunicativo con el contexto general del sistema social, es determinada por la cultura, de un modo aún más específico, por la semántica, en términos más generales la teoría hablará de condicionamientos (Luhmann, 1998: 119).

La sociedad es posible, por lo tanto, en el marco de, o como resultado de, la cultura, ya que es en ésta que esta clase de sistemas se constituyen como tal, es en el contexto de la cultura que se desarrollan las operaciones de distinción semántica de temas y aportaciones, que definen la posibilidad de la relacionalidad de los acontecimientos.

Si bien es cierto, nuestra aproximación es crítica respecto del vacío en el estudio de la sociedad mapuche como objeto de las ciencias sociales a la fecha, con su abordaje dado principalmente desde la arqueología, historia y antropología, vemos que es precisamente este gran bagaje y consistencia de la investigación desde estas disciplinas lo que nos permite sustentar la realidad del sistema social mapuche.

En el caso de la sociedad mapuche las condiciones de su constitución pueden ser observadas en su idioma, su conocimiento y su cultura ancestral, como lo expresan las investigadoras mapuche Relmuan y Aguilar (1997), las “interacciones encierran

un cúmulo de conocimientos (...) cada una de las explicaciones se ven reforzadas por su sistema lingüístico que guarda toda la riqueza ancestral”, en “su lengua está la abstracción conceptual semántica que contiene todo un mundo simbólico, de signos que sólo pueden ser validados y descifrados por su propia gente, pues en ellos está concentrado todo el proceso de racionalidad de este pueblo” (Relmuan y Aguilar, 1997: 6).

Debido a esto último, y a lo expuesto en la sección anterior, es que debemos considerar que, el conjunto de los acontecimientos-acción en base a los cuales se determinan aquellas operaciones autorreferenciales y autopoieticas que constituyen la unidad del sistema social mapuche, en general, en su dimensión social se encuentran comprendidos bajo el concepto *mapuchezungun* entendido como comunicación mapuche; mientras que, en su dimensión objetiva, se hallan delimitados por la *mapuche ñi gijañmawün* o espiritualidad mapuche.

En cuanto a su dimensión temporal<sup>41</sup> observamos se expresan en el *az mapu*, el que ha sido más recientemente conceptualizado como derecho propio mapuche (Salamanca *et al.*, 2003; Leiva, 2014). Amplias investigaciones respecto a esta materia han permitido a los investigadores sostener que “los principios que ofrece este código ético-moral se mantuvieran latentes en la sociedad indígena e interiorizados por los individuos que retuvieron la cultura, operando como fundamentos atemporales y sacralizados para dar continuidad a los principios morales que articulan las relaciones sociales internas, conformando el *ethos* colectivo y guiando las acciones” (Antona, 2012: 328-329).

Cuando un mapuche *alter* que se encuentra con otro *ego*<sup>42</sup>, para iniciar una conversación/comunicación pregunta: *¿Niemy zungun?*, esto es, *¿Tienes alguna novedad o asunto que atender?* Está interpelando al otro para que, en relación a un tema o aspecto de la información, identifique un contenido y está indicando implícitamente que aceptará la comunicación si, en general, cumple con la

<sup>41</sup> La teoría de sistemas sociales sitúa el aspecto normativo de la selectividad de sentido en la dimensión temporal (Luhmann, 1998: 288).

<sup>42</sup> Utilizamos aquí la denominación inversa en referencia a los interlocutores, “como la comunicación sólo se puede entender sobre esta base [de selectividad de la información], llamaremos (un poco inusualmente) al receptor *ego* y al emisor *alter*” (Luhmann, 1998: 143)

expectativa que representa. La respuesta del interlocutor *ego* tiene la potencialidad de enlace que constituirá comunicación, en esta el concepto *zungun* tiene un lugar especial en tanto elemento para la constitución del sistema social mapuche.

Normalmente la referencia al idioma o lengua mapuche se encuentra asociada la palabra *zungun*, por ejemplo “en el füta el mapu wenteche recibe el nombre de mapu zugun, en el füta el mapu Bafkehche se denomina mapuche zugun, y en el füta el mapu pewenche se llama che zugun” (Salamanca *et al.*, 2003: 1134) todas estas denominaciones han sido entendidas como variantes locales del idioma o lengua mapuche y tienen en común la partícula *zungun*, palabra que ha sido traducida en sus varias acepciones<sup>43</sup> y que etimológica y fonéticamente puede ser traducida como *zungu/asunto*<sup>44</sup> - *n/acción*.

El concepto *zungun* será considerado por nosotros, cómo análogo al de acontecimiento comunicacional. Se trata del elemento mismo del sistema social mapuche, todo *zungun* se encontrará implícito al interior de la conversación mapuche siendo resultado de la aceptación de la comunicación; sostenemos, además, en base a esto, que la comunicación mapuche puede ser respecto de asuntos de la gente *chezungun*, asuntos del mundo mapuche *mapuzungun*, o de ambos *mapuchezungun*.

Un contexto primordial en donde se expresan los asuntos sobre la gente y/o el mundo es en el *pentukun*, a través de este dialogo solemne de forma inmediata se establecen operaciones de enlace en varios niveles del sistema social mapuche. Desarrollado fundamentalmente en la lengua *mapuche*, se trata de “un tipo de discurso que establecía lazos y relaciones entre individuos y grupos que perduraban en el tiempo” (Caniguan, 2005)<sup>45</sup> usualmente utilizado entre *che* que cumplen roles sociales.

---

<sup>43</sup> Según el diccionario *mapuche*, las siguientes interpretaciones: 1. Asunto, cosa, novedad; 2. Pleito, pendencia; 3. Negocio. La primera de ellas más apropiada al ámbito comunicativo. En: [http://www.mapuche.nl/espanol/idioma/index\\_idioma.htm](http://www.mapuche.nl/espanol/idioma/index_idioma.htm)

<sup>44</sup> Según el diccionario de la RAE, asunto puede significar: Materia de que se trata; Negocio, ocupación, quehacer; entre otros.

<sup>45</sup> Se refiere a esta lengua propia en términos que resultan muy sugerentes para nuestra aproximación, la “lengua en la cultura mapuche, cumple primero una función social, pues refuerza los lazos sociales y es un medio de comunicación tanto interpersonal como comunitario, lo que le da también un carácter integrador; y segundo, una función histórica, ya que refuerza las relaciones con los orígenes y los antepasados, además de conservar y transmitir creencias ancestrales”. Nuestro énfasis está en describir como la lengua mapuche cumple estas funciones social e histórica.



La autora define al *pentukun* como “el saludo que se efectúa entre dos o más personas que se encuentran, las que efectúan una serie de preguntas para informarse acerca de los sucesos individuales, familiares y comunitarios de los interlocutores”, siendo su interpretación etimológica fonética: pen/ver-tuku/tocar-n/acción. Considera además dos tipos:

- Informal: Este acto de saludo es considerado muy simple y se efectúa en cualquier encuentro cotidiano entre dos o más personas.
- Formal: Este tipo de saludo es mucho más amplio, puesto que incluye descripciones respecto de lo que se habla.

Será este último de carácter ritualizado el que se concatena del siguiente modo:

1. Se inicia con *alter* señalando su *küpal* u origen familiar y su *tuwiin* u origen territorial, así como también la condición en la que ha llegado a la conversación. Termina explicando la situación de salud y estado general de las personas que se encuentran a su cargo, partiendo por los más cercanos (familia nuclear), los miembros de su comunidad (familia extensiva). Se finaliza con un *wewpin*<sup>46</sup>.
2. Continúa *alter*, expresando su situación al momento de la conversación, detallando a *ego* aspectos de su realidad personal. Concluye con un nuevo *wewpin*.
3. *Ego* comienza refiriéndose a sí mismo de forma similar a como lo hizo *alter* en los puntos 1 y 2, a la vez que pregunta a *alter* acerca de cuestiones que desea conocer sobre él y su grupo. Finaliza emitiendo el *wewpin*.
4. *Alter*, responde las preguntas de *ego*, a la vez que le invita a continuar el encuentro.
5. Ambos interlocutores *alter* y *ego* terminan el *pentukun* con un *wewpin*.

Como podemos ver esta comunicación ritualizada garantiza que el acto de enlace se concrete, encontrándose bastante definidas tanto las temáticas como las aportaciones, y “estableciéndose además un orden que permite que los participantes vayan intercalando la información, teniendo como marcador el *wewpin*, característica que además le entrega el carácter ritual al momento de la emisión” (Caniguan, 2005).

---

<sup>46</sup> De uso común en los espacios rituales consiste en un grito que cierra la alocución. Etimológica y fonéticamente: *wew/* grito-*pi/* decir-*n/*acción.

La autora se refiere, además, al uso de lo que llama recursos nemotécnicos, “en el habla oral, una palabra debe producirse con una u otra entonación o tono de voz: enérgica, excitada, sosegada, irritada, resignada o como sea. Es imposible pronunciar oralmente una palabra sin entonación alguna” (Caniguan, 2005), sostiene que precisamente en la realización del *pentukun* el discurso se ornamenta con gestos y entonaciones que van señalando el momento para el intercambio de aportaciones y el desarrollo de la conversación conforme se cambia de tema.

Si bien la autora no enfatiza el papel que tendrían los *zungun* o *acontecimientos comunicativos* en el contexto de este saludo protocolar es evidente su relevancia dado el contexto ritual en el que se desarrolla, la condición de su realización en la propia lengua *mapuche* y del uso de conceptos propios tales como *tuwün* y *küpal*, de este modo en la tematización y determinación de límites se encuentra implícita la producción de los acontecimientos.

La producción de acontecimientos - *zungun* - en tanto elementos constitutivos del sistema de comunicación que constituye la sociedad mapuche, sucede debido a que la distinción y selección del sentido, y con esto la generación de los límites, son consubstanciales a la constitución del sistema mismo; en la determinación de los temas, los límites del sistema mismo se encuentran definidos forma directa y observable, mientras que, en su conjunción con los aspectos definidos en las dimensiones de mundo objetiva, temporal y social se desarrolla la determinación contingente de sus elementos.

Ya en nuestro *estado del estudio de la sociedad mapuche* habíamos hecho mención al trabajo de Curín y Valdés (1999), en el cual los autores plantean su crítica a la aproximación realizada por las ciencias sociales respecto de la sociedad mapuche como objeto de estudio en base a una racionalidad centrada en el sujeto, con esta crítica los autores situaban problema en el nivel epistemológico. Esta perspectiva crítica es también asumida por las investigaciones *Kisu güneluwün zugu mapuche rakizuam mew. Gülu ka pwel mapu mew* (Pichinao et al., 2003) y *Mapu Küpal Azkunun Zugu* (Salamanca et al., 2003), al respecto en ambas investigaciones se sostienen que sus planteamientos son desarrollados desde un punto de vista *émico* y

en base a esto desde la perspectiva cultural mapuche, además, y en particular, son autores de origen mapuche los que realizan estos trabajos en la búsqueda de sustentar una autodescripción de la sociedad mapuche en cuanto a su religión y derecho propio<sup>47</sup>. En efecto, ambas investigaciones se referirán a la sociedad mapuche en estos dos aspectos que, como se ha explicado anteriormente, refieren a la expresión de racionalidades en el sistema social mas no constituyen subsistemas funcionales, debido a esto coinciden ampliamente en sus resultados y en sus contenidos.

Como hemos mencionado, en el caso de sistema social *mapuche*, las categorías *dimensión objetiva* y *dimensión temporal* coincidirán, respectivamente, con la racionalidad espiritual, en tanto aquello que incorpora el valor de verdad en el marco de la comunicación, y la racionalidad jurídica, en tanto aquello que incorpora la legitimidad a las acciones en el marco de la comunicación.

La base conceptual presentada por la teoría de sistemas permite sustentar que la acción total de la sociedad *mapuche* puede ser situada en el plano de la dimensión de carácter social, sin importar el tipo de racionalidad que el observador atribuya o describa, en particular y sobre todo, tratándose de una sociedad sin diferenciación funcional; esto se debe fundamentalmente a que la “dimensión social del sentido tiene relación con el mundo todo, con la extensión total de la vivencia propia y de la ajena calculada al inicio de cada aquí y ahora concretos” (Luhmann, 1998: 121).

En este sentido, la *mapuchezungun*, entendida como lengua y comunicación *mapuche*, expresa la extensión total de la vivencia y acción en el mundo mapuche, desde la dimensión social y en su interacción con los principios del *gijañmawün* (dimensión objetiva) y *az mapu* (dimensión temporal) regulara la emergencia de los elementos y límites del sistema social mapuche; el *mapuchezungun* ya sea entendido como idioma, como lengua mapuche o sólo comunicación, en su manifestación se constituye en acción plena de sentido.

La semejanza observable en los temas y contenidos resultado de ambas investigaciones en términos de la autodescripción de la sociedad mapuche, no es sino

---

<sup>47</sup> En particular la Cuarta Parte “Principios básicos presentes en el pueblo nación mapuche” (Salamanca *et al.*, 2003: 1121-1174)

un ejemplo sustantivo de la unidad, clausura operativa, temporalidad y estructura de la sociedad mapuche, pues se constituyen como instancias en las que, como cualquiera de aquellas en donde se circunscriben los acontecimientos *zungun* de este sistema social, se orientan por un sentido único.

Llegado este punto de nuestro desarrollo conceptual, es preciso hacer notar el papel central que juega en la teoría de los sistemas sociales el concepto expectativa en tanto constitutivo de la estructura de los mismos, esto sucede porque la reducción o absorción de la incertidumbre en la comunicación de los actores *alter ego* “se da mediante la estabilización de las expectativas<sup>48</sup>, no a través de la estabilización de la misma conducta, lo cual presupone, ciertamente, que la conducta no se escoge sin ser orientada por las expectativas” (Luhmann, 1998: 119), de lo anterior se desprende que la estructura de todo sistema autorreferencial de sentido está conformada por las expectativas.

Hemos sostenido que los acontecimientos, en su capacidad de enlace, son definidos por la cultura y expuesto como las dimensiones de mundo impactan en la producción de estos elementos del sistema social. Mientras que la evolución sociocultural guarda relación con las oportunidades para la aceptación de la comunicación, la expansión de estas oportunidades se entiende como la consolidación de las expectativas alrededor de las cuales la sociedad construye la estructura de sus sistemas sociales.

### ***Límites en el sistema sociedad mapuche: persona, roles y otras entidades***

Como se ha sostenido previamente en la teoría de los sistemas sociales las personas son collages de expectativas y puntos de referencia, “distinguimos como puntos de vista de la identificación de material de las relaciones de expectativas a *las personas, los roles, los programas y los valores*” (Luhmann, 1998: 288). En la lengua mapuche podemos recurrir al “concepto *che* [que] hace relación con un agente socializado, que cumple con ciertos valores y axiomas de la sociedad de origen”

---

<sup>48</sup> El autor también se referirá a la dinámica de las expectativas al nivel de los sistemas psíquicos: “Las expectativas se dejan densificar en pretensiones (...), el proceso de adaptación interna a las satisfacciones o a las desilusiones es más complejo y aparece en el sistema como sentimiento (...) el sentimiento, no obstante, es más que la bioquímica interpretada: es una autointerpretación del sistema psíquico, en relación con la continuidad de sus operaciones” (Luhmann, 1998: 247 y 252).

(Millalén, 2006: 32), esta definición permite sostener que el concepto *che* que literalmente significa ser gente, indica además la condición de ser persona y, por lo tanto, tener participación en el contexto del sistema social mapuche.

Es muy común escuchar a los ancianos mapuche referirse a esta nociones, haciendo uso del concepto *che* en este sentido, como lo señalaba un *longko*: “antes se les decía persona [*che*] a las personas, cuando tenían esos conocimientos, estos consejos, estos pensamientos, estas reflexiones [el saber mapuche], entonces se les decía y consideraba como personas, si no tenía eso (...) no eran persona” (Huayquifil, Salamanca *et al.*, 2003). Como se observa, estos planteamientos llevan implícita la noción de pertenencia a la sociedad mapuche o al menos, en particular, respecto al cumplimiento de ciertos axiomas socioculturales.

Asimismo, los autores sostienen que “el che está condicionado, por múltiples elementos en el plano de lo tangible, material (espacio territorial, clima, economía, etcétera) e intangible, inmateriales (*newen*) que tienen toda una relación de complemento” (Salamanca *et al.*, 2003: 1144-1145). La idea del condicionamiento, tiene un lugar en la teoría de sistema, al participar de la comunicación la persona se encuentra constreñida bajo ciertas condiciones de posibilidad para la selección del sentido, de este modo se determina la exclusión o inclusión de los elementos dando lugar a la aparición de los límites, en los cuales se manifiesta la unidad de sistema social y la diferencia con el entorno.

La condición de ser *che* aparece, entonces, como un primer momento general e indiferenciado de la posibilidad de participación para la selección de sentido en el contexto de la generación recursiva de acontecimientos que constituye el sistema social mapuche y, como tal, se presenta como una condición básica de participación en las operaciones de comunicación que le constituyen. Afirmamos que se trata de una condición general e indiferenciada, ya que además proporciona la base inicial para evidenciar la formas en que se determinan aquellos roles que se establecen en marco de la complejidad estructurada del sistema social mapuche.

El momento preciso en que la condición de *che* fue establecida como condición básico para la participación en el sistema social mapuche, puede ser identificado en

el mito sobre la lucha de *Trengtreng* (serpiente de la tierra) y *Kaykay* (serpiente del mar). Este relato señala que, tras la inundación provocada por la serpiente *Kaykay*, con la ayuda de la serpiente *Trengtreng* cuatro personas logran sobrevivir al cataclismo “*kiñe Kushe* (una anciana), *kiñe Fucha* (un anciano), *kiñe Ülcha Zomo* (una joven mujer) *ka kiñe Weche Wenxu* (y un joven varón)” (Millalén, 2006: 25); a partir de este evento los roles sociales “fueron asignados: a los *Futakeche* (ancianos) se les dio la misión de alimentar de sabiduría y transmitir el *Kimün* y la cultura mapuche a los *Wechekeche* (jóvenes) y a los *Pichikeche* (niños), pues a ellos -a los jóvenes- se les asignó la misión de abastecer a la familia de la alimentación requerida para la sobrevivencia y la reproducción”.

La complejidad existe aún antes del surgimiento del sistema social, la emergencia de un sistema social consiste en la reducción de esta complejidad a través de las operaciones de comunicación las cuales determinan la selección de nuevas operaciones así como de los elementos de estas. Será entonces la necesidad de reducir la complejidad, lo que determina la emergencia de la relacionalidad de los elementos en un sistema social, lo que también significa hacer frente a la inseguridad y la incertidumbre.

El mito de *Trengtreng* y *Kaykay* es una alegoría del paso de la complejidad del mundo al orden sociocultural mapuche, que “apunta claramente al origen de la cultura mapuche, pues es el origen de los sujetos y del ritual que la constituye” (Díaz, 2007: 49). Posteriormente, como resultado de la emergencia de la unidad sistémica y en la estabilización de una *tradición de contingencia* (Luhmann, 1998: pág. 48), surgirán los mecanismos de coacción sistémica que determinarán la posibilidad o imposibilidad de la relacionalidad entre elementos.

En su análisis Millalén (2006) hace explícitas dos cuestiones que nos interesa destacar, primero la selección de partícipes en la unidad social emergente<sup>49</sup>: “se podría interpretar como una forma de selección de personas con cualidades valóricas a cultivar dentro de la cultura” (Millalén, 2006: 25). Y, en segundo lugar, el paso de

---

<sup>49</sup> Según Díaz (2007) “*treng-treng* se relaciona con la raíz verbal de ‘crecer’ que en mapuche se dice *tremn* (crecer, criarse) y el adjetivo *trem* (crecido)” y “*Kai-kai* se relacionaría con el termino *kaiñe* (enemigo, verbalizado *kaiñetun* hostilizar)” (p. 48).

un estado de total complejidad o, también, *caos social*, a la reducción de esta, es decir, a la estabilidad sistémica a través del orden, lo que observa es que “la batalla entre estas fuerzas, representadas en un cataclismo natural, se produce cuando los *mapuche* no cumplen con su función de mantener el equilibrio” (Millalén, 2006: 25). Así, el mito de *Trengtreng* y *Kaykay* puede ser considerado el primer antecedente para la conformación de la sociedad mapuche contemporánea en términos de la emergencia de la unidad a partir de su diferencia sistema/entorno.

Sostenemos que el mito de *Trengtreng* y *Kaykay* ha establecido la condición de ser *che*-persona para la participación en el marco de la sociabilidad mapuche y ha introducido, además, una primera disposición: la familia se constituye como células básicas de socialización *mapuche*, en sus tres acepciones *füren* núcleo familiar directo, *reyñma* línea paterna y materna, y *trokinche* parentesco de tipo político ceremonial (Salamanca *et al.*, 2003: 1134); asimismo, establece una fundamental distinción en los marcos de interacción social: la gente mayor *fücha* (ancianos) y *kushe* (ancianas) tendrán una primacía en relación al conocimiento, mientras que los jóvenes *ülcha* (mujer) y *weche* (hombre) tendrían un papel preponderante en la mantención y reproducción social<sup>50</sup>.

A continuación, debemos definir al sistema social mapuche como una sociedad estratificada<sup>51</sup> en la que “la religión funciona como una estructura que prohíbe o admite cosas –o sea las selecciona” (Varela: 1995: 85). Esta configuración resulta claramente observable en la distinción entre el común de la gente *reche* y las personas que asumen roles en el contexto de las instituciones de la sociedad mapuche

---

<sup>50</sup> Siguiendo la distinción introducida por Ibáñez (1992), podríamos decir que, en la sociedad *mapuche*, los saberes sistémicos se encontraran principalmente en los ancianos y los saberes operatorios en los jóvenes

<sup>51</sup> La teoría de los sistemas sociales refiere a tres tipos de configuración social: segmentadas, estratificadas y modernas (Varela, 1995: 85; Arriaga, 2003: 284-285). En la primera, por definición “un propietario puede acumular riqueza, pero la sociedad rechaza tal acumulación, y entonces hay fiestas u otros eventos que sirven para retribuir riqueza, cambiándola por estatus”, mientras que las sociedades de tipo moderno surgen los denominados sistemas especializados en la estabilidad del sistema (Varela, 1995: 85), los que en general son mecanismos formalizados de coacción. La primera situación pudo haberse manifestado o no durante la época de la colonia relacionada a la importancia de los *ülmen*, sin embargo como veremos en la actualidad ninguna de estas situaciones está presente en el sistema social *mapuche*.

designados como *epu rume che*, esto es, sujetos con una doble dimensión espiritual, o *zullimche* (Salamanca *et al.*, 2003: 1142; Castro, 2013: 100 y 210)<sup>52</sup>.

Destacan estos autores el caso de los *zullimche* o *epu rume che* como personas con una doble participación social, pues si bien por una parte al igual que los demás sujetos son *reche*, cuentan con una segunda forma de participación<sup>53</sup> en la que cumplen roles en la sociedad mapuche. De este modo, en el cumplimiento de sus funciones, las autoridades sociales y espirituales *mapuche* cuentan con una doble calidad, por un lado son personas comunes *reche* y por otra en el cumplimiento de sus roles se instituyen como personas elegidas *zullimche* o *epu rume che* y en esta carácter participan a nivel de la comunicación institucional mapuche.

Como hemos visto en el caso del sistema social mapuche, la *mapunche ñi gijañmawün* es la dimensión objetiva y el *az mapu* en la dimensión temporal, ambos asociados a la acción ritual se instituyen junto a la dimensión social en el *mapuzungun*, en principios operativos para la relacionalidad de elementos los que, en el marco de las operaciones sistémicas, condicionan a las personas en la selectividad de la relacionalidad de los acontecimientos-elementos, mientras la sociedad mapuche mantiene su unidad autopoietica y autorreferencial.

Es en este contexto que las instituciones mapuche compuestas y desarrolladas por los agentes tradicionales, mantuvieron la acción ritual y retomaron las formas pre-reduccionales y, no obstante, la tendencia a la desestabilización propia de todo sistema social, en la persistencia de las instituciones mapuche y la regularidad de la acción social lograron desempeñar de forma colectiva la función de reproducción y la estabilización de la sociedad mapuche (Leiva, 2014).

---

<sup>52</sup> Respecto del origen ancestral de esta distinción Millalén sostiene que “[e]n la sociedad mapuche pre colonial había pues *reche*, seguramente se trataba de la mayoría de la población, así también habían *epu rume che* o *zullitu che* (escogido o escogida...) y de seguro se trataba de una cantidad de personas mucho más numerosa que en nuestros días (...) muchos de ellos aún hoy existen y son los que le dan el fundamento y la coherencia a la cultura” (2006: 34).

<sup>53</sup> Este es el sentido de las palabras “*epu rume*” o “dos absolutos”, lo que normalmente los *mapuche* refieren como tener dos espíritus, por ejemplo Castro sostiene que serían “personas con una doble espiritualidad, ya que además de vivir como cualquiera de nosotros, son capaces de ingresar a otras dimensiones y contactarse con diversas divinidades y antepasados” (Castro, 2013: 29); del mismo modo, se sostiene que son personas que son “capaces de desdoblarse por sí mismo” y que “tienen su *püjü*” o “espíritu particular, único y distinto de otro *püjü*” (Salamanca *et al.*, 2003: 1142).



La legitimidad de los agentes institucionales, en el cumplimiento de sus roles y en sus funciones en tanto *epu rume che* y *zullituche*, se sustentaría en la producción de sentido al interior de los límites sistémicos propios de la sociedad mapuche, situación que se expresa principalmente en el contexto de ceremonias tales como el *gijatun*, el *kamarikun* y otras actividades entendidas como programas de acción social.

En este sentido la “identidad es ancestral y no coyuntural, pero es cambiante, permeable y con capacidad de asombro” se trata por lo tanto de “una referencia nuclear, más que una esencia inmutable” (Tricot, 2009). La teoría de los sistemas sociales asume que la realidad es contingente y recursiva en tales condiciones no cabe la posibilidad de esencias inmutables sino sólo la continua y permanente actualización. Adoptar la teoría de los sistemas sociales como marco interpretativo nos exime de tomar una postura respecto a la discusión, desarrollada desde la antropología, sobre el supuesto esencialismo de la manifestación sociocultural mapuche (Bascopé, 2009; Millaleo, 2011: 60-65).

Los agentes que participan de la operatividad de las instituciones *mapuche*, contando con legitimidad cultural al interior de la sociedad mapuche, son en primera instancia y, en general, el *longko* y el *machi*, el primero de ellos cuenta con el peso de la tradición respecto de la representatividad política de las familias en un territorio determinado, sobre el *longko* recae primero la responsabilidad máxima respecto de la reunión de las familias para la realización del *gijatun* o *kamarikun*.

Mientras que el o la *machi* es considerado especialmente como representante de la espiritualidad que se manifiesta en la ceremonia, debido principalmente a su capacidad especial de *küymín* o estado de trance y por ser ampliamente reconocido y validado en el conocimiento respecto de la salud y la tradición alcanzado por medios espirituales tales como el *perimontun* o también *pewma*, es decir, visiones y sueños.

Dentro de los *epu rume* y *zullitu che*, con un papel especial en su acción como *günechen*, es decir, en la regulación de la interacción social (Pichinao *et al.*, 2003: 612), se encuentran el *genpin* principal autoridad filosófica, quien junto al *longko* lidera y cumple la función de orientación y consejo en los aspectos de la tradición y sociedad, y la *pillan kushe* mujer que cumple un rol similar al *genpin*, como

autoridad filosófica, consejera y orientadora en los asuntos políticos y ceremoniales, normalmente se trata de la esposa de un *longko*, *ñizol longko* o un *genpin*.

Otros agentes sociales de importancia son el *pelon* quien tiene la capacidad de ver anticipando sucesos y situaciones futuras, y la *tayültuchefe*, cuyo su principal vehículo de comunicación con los otros *newen* es el canto. No nos extenderemos mucho más en la descripción de estos roles, que ya han sido investigados y descritos extensamente por otros autores bajo el concepto de autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche* (Pichinao *et al.*, 2003: 602) y como instrumentos o agentes culturales *günechen* y *günemapun* (Salamanca *et al.*, 2003: 1165-1170).

Es importante enfatizar que en la tradición mapuche estos agentes culturales solo representan autoridad en tanto cumplen el ejercicio de su rol, fuera de su rol son sólo *reche*. Esta condición tiene implicancias fundamentales con los conceptos de la racionalidad política de la sociedad mapuche en cuanto a las esferas de acción territorial. También se refiere a que, como *epu rume che*, su acción está determinada, orientada y dirigida por los *püllü*, *gen mapu* y los *newen* principales.

Ahora bien, cuando se trata de determinar quién es el oficiante de la ceremonia del *gijatun*, *kamarrikun* y otras se presenta una complejidad derivada de las diferencias locales que imperan en la sociedad mapuche. Mientras que en algunas zonas la ceremonia del *gijatun*, *kamarikun* u otras no puede ser realizada si no se cuenta con un *machi* que oficie, lo que implica además un completo protocolo en torno a la participación insoslayable de este en la organización de la ceremonia, en los territorios del Toltén al sur es prácticamente innecesaria la presencia de *machi* ya que es el *longko* el oficiante principal.

En este último caso la visión planteada por algunos *longko* entrevistados es que los *machi*, si bien son respetados por su capacidad de *pewma* y el ejercicio de la salud mapuche, este es su aspecto de persona *reche* mientras que en su función de *küymín* alcanza su verdadera función en tanto *epurumeche*, de modo que, si bien su papel en la salud será de vital importancia, su propósito es otro más específico: la visión del futuro como un oráculo. En este sentido es al *longko* como *epurumeche* que su linaje

le otorga su facultad operativa en el *gijañmawün*, se trata de una facultad primordialmente política o de la racionalidad política del sistema.

Donde podríamos encontrar una controversia en la práctica no existe como tal, dado que esta complejidad se manifiesta precisamente al interior de los marcos de sentido de la unidad de comunicación que constituye la sociedad mapuche, en la práctica, estas conversaciones constituyen material empírico de primera importancia para referir la autodescripción de este sistema social.

Lo relevante aquí es preguntarnos ¿Por qué estos agentes en su acción operan de tal forma que mantuvieron y reutilizan la acción ritual tradicional? La respuesta es aquí el sentido. Es el sentido el que constriñe u obliga a los individuos como sistemas psíquicos y, en su codeterminación, a las personas en tanto partícipes del sistema de comunicación a la mantención de sus prácticas, no necesariamente la fuerza de la cultura o la tradición sino la necesidad de coherencia (Luhmann, 1998: 79-81).

En el contexto de la selección de sentido los valores también fungen como puntos de vista para la identificación de las relaciones de expectativas, en este sentido tienen un papel clave en el *condicionamiento* de la relacionalidad entre elementos en todo sistema social. Así, los principios y valores propios del sistema social mapuche pueden ser referidos también como marco de sentido para las operaciones de comunicación que las personas en tanto *reche* y como *epe rume che* ponen en acción en la interacción social y en el ejercicio de sus roles en el marco de las instituciones mapuche, y que, junto a otras directrices culturales, se encuentran comprendidas en el concepto *az mapu*.

Como forma de dar mayor amplitud a este abordaje de la complejidad del sistema social mapuche, es posible también enumerar algunos de estos principios o valores, los que han sido sistematizados bajo el concepto de *rumel küme feleam*, los siguientes: *üjwentun* cuidado o conservación, *mügeluwün* apoyo desinteresado u obediencia, *yamiwün* respeto ante la naturaleza, *ekuwün* pertinencia social, *xükaluwün* veneración a los *genmapu*<sup>54</sup>, *yewewün* sentido de la vergüenza,

---

<sup>54</sup> Espíritus dueños de los espacios naturales.

*chexokiwiün* fraternidad social, *kelluwün* ayuda o trabajo social, *wiñoltuwün* reciprocidad, *yofuwün* ser esforzado o alentado, *inkawün* principio de autodefensa, y *feyentuwün* creer o confiar en la sabiduría y en las fuerzas – *newen* (Salamanca *et al.*, 2003: 1150-1154).

Un estudio de la cohesión en la sociedad mapuche (Kradolfer, 2001) observa la distinción entre la reciprocidad horizontal - *wiñoltuwün* - manifestada en la relación entre la gente y la reciprocidad vertical - *yamiwün* - manifestada en la relación con el mundo de los antepasados y espíritus, esta conceptualización precisa la aclaración de ambas formas de interacción, hasta aquí sólo nos hemos referido al marco reciprocidad horizontal nos ocuparemos ahora del segundo tipo de reciprocidad la reciprocidad vertical<sup>55</sup>.

La interrogante que se asoma en el concepto de reciprocidad vertical es la posibilidad de incorporar entre aquellos puntos de vista para la identificación de material de las relaciones de expectativas a los espíritus de los antepasados fallecidos o *kuiſikecheyem* y también a ciertos constructos respecto de la naturaleza como los *genmapu*, situación que puede resultar controversial para un observador externo al sistema social mapuche.

¿De qué forma, entonces, el sistema social mapuche integra como sujetos<sup>56</sup> a otros seres distintos del hombre? La teoría de sistemas aporta con una solución a esta interrogante. Luhmann sostiene que es “necesario no interpretar la distinción entre dimensión objetiva [objetos sociales] y dimensión social [sistema social] como distinción entre naturaleza y hombre<sup>57</sup>”, ya que “lo social es sentido no porque se le vincule a determinados objetos (hombres), sino por ser portador de una reduplicación particular de posibilidades de entendimiento” (Luhmann, 1998: 95).

---

<sup>55</sup> Tarea no del todo sencilla por cuanto como hemos visto con Faron estamos estudiando una entidad social constituida por “el mundo mapuche de los vivos y de los muertos” (1969:250).

<sup>56</sup> Citando a Benveniste (1971) Ibáñez enfatiza en esta noción, en las ciencias sociales, “[n]o hay que entender «sujeto» como individuo humano existente: sujeto es en general «el que habla», el que enuncia. «Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto»” (Ibáñez, 1992: 23).

<sup>57</sup> El autor nos advierte respecto del problema filosófico del “angostamiento humanista” (1998: 94-95).

La posibilidad de entendimiento con otras entidades diferentes del hombre, ocurre en la medida en que se les confiere sentido como parte de la comunicación social ya que “los conceptos ego y alter no designan papeles, personas o sistemas, sino horizontes especiales que agregan y cargan de peso las remisiones plenas de sentido”. Se entiende como “horizontes especiales” y “portadores de entendimiento” a los objetos sociales debido a que son constituidos por una distinción o diferencia establecida por el mismo sistema, confiriéndole carácter objetivo y otorgándole sentido de realidad social.

De acuerdo a esta perspectiva, la solución de esta temática se sitúa en el problema consenso/disenso donde la diferencia constitutiva de sentido tiene como resultado un arreglo específico de las *dimensiones del mundo*. La respuesta a la interrogante se encuentra incluida en el concepto de sentido, en que, para los casos como este, el consenso social posibilita la operación de la clase de objetos sociales distintos a los sistemas psíquicos al interior de un sistema de comunicación autorreferencial particular, de este modo, la reciprocidad vertical propia de la sociedad mapuche se trataría de un asunto de la configuración de las relaciones (Stephens, 2013: 173-191).

### ***Programación de la acción social mapuche***

Para finalizar nuestra descripción de la sociedad mapuche mostraremos que existe una gran diversidad de instancias en la cuales el *mapuche kimün* se expresa y actualiza, tal como el caso del *pentukun* o saludo protocolar anteriormente expuesto, enmarcados en la comunicación que se despliega en la interacción social mapuche como resultado del *mapuzungun*, de la *mapuche ñi gijañmawün* y del *az mapu*.

Los autores Salamanca *et al.* (2003) y Pichinao *et al.* (2003) exponen en términos generales una serie actividades y procedimientos protocolares, ceremoniales o rituales *mapuche* que, en términos generales, pueden ser entendidos como *programación de la acción social* (Luhmann, 1998: 194), y se encuentra ampliamente descritos y claramente definidos en cuanto a la participación de las personas, el cumplimiento de roles y en la actualización y selección de temas y aportaciones, en síntesis en la operación de producción de sentido.

La conversación o *nüxamkawün* se concibe como un momento fundamental en la comunicación social *mapuche* “se procede iniciando el *nüxamkawün* (acción de conversar) del che con otro che, no sólo sobre la realidad concreta, sino que histórica y futura” (Salamanca *et al.*, 2003: 1160). Como hemos visto es también un momento de la socialización en los conocimiento previos o *we zungun*, así el “*nüxamkan zugu*, que es un proceso de conversación, de realidades vividas, de acontecimiento, entre otras cosas para posteriormente ya ser participe (*konün zugu mew*) en el contexto socio cultural” (Salamanca *et al.*, 2003: 1148).

Siendo también crucial para la mantención de la justicia social *nor felen*, el bienestar de las cosas *küme felen* y por medio de estos se conserve la *kishugünnewün* o autonomía, como sostiene el *longko* Huayquifil: “[C]uando existe el *nor felen*, entonces también existe el *küme felen*; antes nos manejamos sólo de cómo hacer las cosas, lo hacíamos nosotros mediante *nüxamkawün* (conversaciones), mediante la reflexión [*pu xem kimün*]; nosotros lo hacíamos de acuerdo a como pensamos eso es *kishugünnewün*” (Huayquifil, M. en Salamanca *et al.*, 2003: 1171).

En este sentido, además, las conversaciones puede ser consideradas de gran importancia – *füxake zungu* – cuando la materia a tratar tiene relación con las condiciones espirituales y concretas en que debe realizar un ceremonial o evento de mayor magnitud: “*Los Logko se juntaban tenían Füxake Nüxam, conversaban mucho para ponerse de acuerdo, el sentido de las conversaciones eran profundas, con sentimientos y hechos reales. Esta junta se hacía de acuerdo a la luna y año, ahí se ponían de acuerdo cuando realizarían otra junta más grande, para hacer un Gijatun, todo estaba regulado por los propios logko no había roce con el wigka*”. (Hualme, C., en Pichinao *et al.*, 2003: 645).

En un segundo nivel de la comunicación podemos situar al *gübam* o aconsejar, se trataría de un aspecto específico de la comunicación inserto en el contexto de la conversación en el que alguien con mayor experiencia orienta a las personas más jóvenes: “antiguamente la gente tenía conocimiento [*kimün*] por eso existía el *gübamuwün* (...) ellos se ponían en contacto con todos los *newen*, de allá les decían

como tenían que hacer las cosas y como solucionarlas” (Entrevista Berta Quintreman, en Salamanca *et al.*, 2003: 1179).

El aconsejar se realiza en diferentes instancias, por ejemplo, a una pareja recién casada “el *Gübam*, consejos que se entrega a la pareja recién formada, quedando sellado todo con la gran reunión familiar donde se comparte la comida y bebida” (Pichinao *et al.*, 2003: 636) o en el caso del *lakutun*, como una especie de bautizo mapuche, el *laku* o padrino de por vida podrá cumplir el rol de consejero (Pichinao *et al.*, 2003: 638). En este caso de comunicación se halla implícita además la aceptación del aconsejado respecto de las propuestas, sugerencias o asesoría del *alter ego* designado como consejero o *gübamtufe*, en este sentido es fundamental considerar la calidad de vínculo.

En un nivel de mayor amplitud, dado que puede comprender de forma simultánea al *gübamtuwün*, *niixamkawün* y otros protocolos de programación de la acción social, encontramos el *trawün*, en su expresión más simple “el término *Xawün* [o *trawün*] significa juntarse, reunirse, encontrarse por algún motivo particular y circunstancial que amerite auto convocarse en algún lugar específico” (Pichinao *et al.*, 2003: 628).

Sin embargo, también ha sido descrito en su función normativa o vinculante, ya que generalmente se entiende como encuentro institucionalizado, hallándose contextualizado en la *mapuche ñi gijañmawün*, en este sentido se sostiene que la “instancia del *trawün*, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso para las situaciones conflictivas” (Salamanca *et al.*, 2003: 1179).

Además, su relevancia político espiritual puede ser vista al apreciar su vinculación con las determinaciones de los líderes de las territorialidades respecto a la paz y a la guerra: “En cada *wichan mapu* [localidad] la función de los [ñ]izol logko [principales] era convocar a su organización territorial para tratar temas referido a los tiempos de paz o para referirse a temas concerniente a la autodefensa (guerra) a la primera reunión se denomina *anülmapu xawün* y a la segunda *aukaxawün*” (Pichinao *et al.*, 2003: 591).

En el plano propiamente de la racionalidad espiritual mapuche encontramos la rogativa *gejipun* o *jejipun* la función de este momento de la comunicación mapuche es descrita a partir del análisis de su significado etimológico el cual sería “explicar y dar razones muy bien fundamentado al otro para convencerlo sobre algo” (Pichinao *et al.*, 2003: 619), debido a esto el *jejipun* puede ser considerado como acto específico y especial de rogativa ceremonial pero también se referirá a un momento particular de cualquier ceremonia mayor.

El contenido de esta *jejipun* o rogativa siempre será exponer ante las fuerzas la situación presente y de que se puede hacer para mejorarla, debido a esto al comenzar el discurso ritual “se habla de *fücha* [anciano], *kushe* [anciana], *üjcha* [mujer joven], *weche* [hombre joven], como los interlocutores del hombre hacia los *newen* (fuerzas), ya sea para interactuar, comunicarse material y espiritualmente (*jejipun*=oración), reconciliarse y/o para buscar el equilibrio y la armonía” (Salamanca *et al.*, 2003: 1142).

El *gijañmawün* o también *gijatun* es el evento social mapuche más conocido a través de estudios de ciencias sociales “el concepto de *Gijatun* ha sido ampliamente difundido a través de escritos de diferentes autores no mapuche”, debido a esto los autores advierten que las ciencias sociales “han contribuido peligrosamente a uniformizar la diversidad de ceremonias” (Pichinao *et al.*, 2003: 617) y, de este modo, han mostrado una visión reduccionista de la complejidad del sistema social mapuche.

Se trata una de las instancias ceremoniales de mayor envergadura en las localidades mapuche y en este sentido involucra a la totalidad de las familias que participan de cada una de las unidades socioterritoriales (*lofmapu*, *kiñelmapu*, *rewe*) desde las que “mediante el *gijañmawün* o *gijatun*, (hacer oraciones) se pide a los *newen* (el *mapun*, *güne mapun*) [fuerza de creación y fuerza de regulación del mundo] para que intercedan y, puedan ellos reestablecer o consolidar la tranquilidad, el equilibrio, armonía y bienestar” (Salamanca *et al.*, 2003: 1162), y para “vincularse con los distintos *newen* que actúan para mantener el equilibrio climático y de petición solemne que el *Che* realiza a los *Geh*” (Pichinao *et al.*, 2003: 615).



El *gijatun* como ceremonial general es también la instancia en la cual se sustenta la posibilidad de definir aspectos normativos de la interacción y la regulación social, tanto internamente, en un *lofmapu* como entidad territorial, como para la interacción entre *lofmapu* a través de sus instituciones, “...en ese *gijatun*, salían grandes *koyag* y, es por eso que la tierra donde hacemos *gijatun*, se conoce como *koyagwe mapu wigku*[1] (cerro donde se hace el *koyag*), *koyagpemum* (lugar donde se toman grandes acuerdos, decisiones)” (Entrevista Juan Caniulaf en Salamanca *et al.*, 2003: 1161).

En esta instancia se expresan tanto las formas de agradecimiento a los antepasados y demás fuerzas, prácticas propias de la *yamüwün* o reciprocidad vertical mapuche (Kradolfer<sup>58</sup>, 2001), así como los principios propios de la espiritualidad mapuche, como por ejemplo la dualidad, “*esta oveja me regalaste, por eso estamos haciendo oración con lo que tú me regalaste Padre de lo alto, Madre de lo alto, dice la gente en su gijatun*” (José Huayquiman en Pichinao *et al.*, 2003: 615).

El *kamarikun* presenta grandes similitudes con el *gijatun* y, aunque en ocasiones pareciera ser sólo un cambio de denominación en distintas localidades, la diferencia estaría en que en el pasado reciente con aquella denominación se hizo referencia a un evento de magnitud mayor (Pichinao *et al.*, 2003: 619), siendo que además “su significado y uso socio – religioso *mapuche* lo identifica con la actitud de *agradecimiento*” (Pichinao *et al.*, 2003: 617).

Los planteamientos en este caso muestran elementos de la espiritualidad mapuche que lo vinculan con nuestra perspectiva, sostienen que ocurrió “una pérdida de nuestra cultura de nuestros *gijatun*, de nuestro *ngellipun* o *kamarikun*, entonces debido a eso también vino el castigo (...) hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció” (Lorenzo Aillapan en Salamanca *et al.*, 2003: 1281), lo señalado por el

---

<sup>58</sup> Kradolfer (2001) en su artículo considera a la reciprocidad como “el fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche”, es necesario mantener cierta distancia con esta afirmación, al igual que con Boccara respecto al papel que tiene el conflicto como catalizador de la identidad colectiva. Mientras la reciprocidad en tanto principio y valor es un buen punto de partida para referirnos a los condicionamientos en la sociabilidad *mapuche*, desde el enfoque sistémico entendemos que el fundamento de un sistema social es la distinción sistema-entorno que tiene como base la selección del sentido.

*kimche* indicaría que en términos de la sociabilidad es la realización de la ceremonia la que resitúa la cultura actualizándola.

Asimismo respecto de una idea de comunión, en que la ceremonia conecta con las fuerzas espirituales existentes en otras dimensiones, “*el Kamarikun también es un gijatun (...) las personas no existimos solo por nuestra voluntad, los animales no existen por sí solo, la tierra no está sola, hay quienes ordenan todo*” (Segundo Aninao, en Pichinao *et al.*, 2003: 617).

Se trata de un enfoque que sostiene que, como resultado de la ceremonia, al evento del *kamarikun* concurre además la “presencia de los diversos *newen* y *geh* que convergen en el espacio del *Kamarikuwe* al ser invocados: ‘[Se encuentran en u]n *Kohatafũ* es una especie de casa grande donde se reúnen los espíritus’” (María Catriquir, en Pichinao *et al.*, 2003: 618).

El *Koyaqtun* se inscribe en el contexto de la racionalidad jurídica *mapuche*, se trata de un aspecto especial de los eventos sociales y ceremoniales *mapuche*. En principio se hallaría manifestado en el marco de un *fixa trawün* y/o un *gijatun* el carácter de estos eventos se transforma en *koyaqtun* al momento que se consagran acuerdos políticos de gran relevancia, en especial con otro colectivo externo, “*los koyag tienen un sentido especial y distinto porque se trata con gente de otro lugar, con otra jurisdicción espacial y con un contenido diverso en cuanto a las materias tratadas*” (Salamanca, 2003: 1084).

Estos espacios entendidos como parlamentos han sido analizados extensamente por Salamanca (2003). El *koyaqtun* constituye una institución ancestral que fue utilizada en diferentes momentos para la relación entre las diferentes *fñtaelmapu* o identidades territoriales *mapuche* así como con los españoles en contextos de conflicto, en ambos casos para establecer acuerdos de colaboración, respeto y defensa recíproca.

Más recientemente Pichinao (2012) se referirá a esta institución jurídica *mapuche*, dirá al respecto que “se asume el *Koyaqtun* como una instancia propia de resolución de conflicto, inscrita en la jurisprudencia indígena (...) Cuando la localización de los mismos se encontraba más próxima a los dominios de alguno de los asistentes se

respetar la lógica Mapuche del *Geh mapu*” (Pichinao, 2012: 31-33), la idea de *Geh mapu* o *genmapu* aquí presentada se referirá a los *longko* como representante político de un *lofmapu* y a la potestad jurisdiccional que les corresponde.

También en el ámbito de la racionalidad jurídica se encuentran los procedimientos contenciosos investigados por Salamanca *et al.* (2003), entendidos como formas de hacer frente a los conflictos se consideran como tendientes a restablecer el equilibrio y la armonía; algunos son los siguientes: i) *wixatuwiin* esto es invitar al afectado para solucionar el conflicto; ii) *güfewiin* esto es dialogar y arribar a acuerdos; iii) *ruka kontiün* consistente en enfrentar situaciones de tensión en la casa del afectado (Salamanca *et al.*, 2003: 1123), entre otros.

Lugar especial entre los procedimientos contenciosos tiene el *malon* de acuerdo a los autores este “involucra a más de una persona, a un colectivo, y cuya acción es hacerle una visita a la familia, y al *logko* de ese *lof*, donde accionan con gran molestia, reclamo, y violencia frente a un hecho concreto que produjo tal malestar” (Salamanca *et al.*, 2003: 1163). El *malon* cobra relevancia en la época de la guerra, debido a que todos estos procedimientos se entienden bajo la lógica de la autodefensa o el principio de *inkawün*.

La protección de las jurisdicciones estaba en manos de las mismas familias, no había una diferenciación funcional en milicias profesionales, aunque se habrían existido los maloqueros profesionales. Testimonios indican que quienes participaban de estas acciones eran reconocidos: “Al costado del palo labrado encajan un gran cuchillo, lo que quiere decir que este hombre era conocido como bravo y maloquero” (Wilhelm y Coña, 2000, en Pichinao *et al.*, 2003: 591). Posiblemente los maloqueros ofrecían sus servicios y debido a esto lograban fama y fortuna.

En el plano de la racionalidad espiritual y de la reciprocidad vertical, encontramos también como acontecimiento comunicativo al *perimontun* se trata de una experiencia subjetiva que puede cobrar un carácter social, los autores lo han descrito como una vivencia que “afecta al che en el sentido de mostrar antes sus ojos una visión de algo que [en el futuro] puede ocurrir a él, su familia, su *lof*, su *rewe*, su *ayllarewe*, su *fütaelmapu*” (Salamanca *et al.*, 2003: 1163).

La comunicación establecida por medio de estas experiencias son consideradas muy importantes para la sociabilidad mapuche, esto se debe a que las personas “*a través de sueños van aprendiendo la función que van a cumplir. A veces tienen perimontun, ven visiones, en el perimontun se toma a la gente, en el perimontun está el kimün.*” (Caniullan, V., en Pichinao *et al.*, 2003: 640).

Así, una particularidad de esta clase de experiencia es que se asocia con la condición de ser *epu rume che* o *zullimche*. Como lo expresa la *kimche mapuche pewenche* Berta Quintreman “el *perimontun*, entrega mensaje, pero también hace a la persona ser algo” (en Salamanca *et al.*, 2003: 1163).

Una acción de carácter espiritual que permite la comunicación con otras dimensiones de existencia es el *küymín*, se trata de una habilidad especial, exclusiva del ser *machi* y que define esta condición. Así, los y las *machi* son “quienes tienen la posibilidad de lograr el *küymín*, estado de comunicación directa con su *püjü*, pudiendo realizar distintos tipos de ceremonias de sanación de enfermedades” (Pichinao *et al.*, 2003: 641) y además por medio de este estado de trance les “entregan mensajes que tienen que ver con la relación que tiene el individuo con los distintos *newen*” (Salamanca *et al.*, 2003: 1156).

Otra experiencia especial y subjetiva que tiene su lugar en el sistema social mapuche es el *pewma* o el soñar, accesible de forma más generalizada que otra clase de experiencias personales, es considerado una “forma de comunicación que tiene la persona” debido a que es mediante estos que los “*newen* existentes en el *waj mapu* le entregan mensajes al *che* (...) conocimiento para conocerse no solamente a sí mismo, sino también, a un nivel más colectivo” (Salamanca *et al.*, 2003: 1155).

Una particularidad atribuida a los *pewma* guarda relación con la preparación de las personas para asumir roles en el marco de las instituciones mapuche, en este sentido los autores ejemplifican la formación del *genpin* como un “proceso gradual”, también en caso de los *zugumachife* quienes aprenden un “*mapuzugun* hablado por los *püjü*” mediante el cual dan soporte al *machi* durante el estado de trance, y

también hacen referencia al papel tienen los *pewma* de las personas de un *lofche* para la designación del futuro *longko* (Pichinao *et al.*, 2003: 645-646).

Asimismo, los sueños ayudan a los *mapuche* para establecer o para identificar la ubicación de lugares especiales de carácter espiritual. Se trata de una información de suma importancia para la actividad ceremonial mapuche, los autores sostiene que estos sueños sólo “pueden darse en tiempos muy puntuales y en personas que poseen el don de recibir *pewma* [ya] que no se le concede al común de las personas” (Pichinao *et al.*, 2003: 654).

Un evento de primera importancia fue el *palin* una actividad de tipo ceremonial, lúdica y festiva, se constituía como actividad deportiva dado el uso del *pali* pelota y el *wiño* palo encorvado, en que conviven situaciones de amistad y competencia siendo una de sus funciones centrales el “fomentar y afianzar las relaciones sociales” (Pichinao *et al.*, 2003: 632) y en este sentido permitía iniciar diálogos o llegar a acuerdos para el “restablecimiento del bienestar producto del conflicto o simplemente para consolidar las relaciones” (Salamanca *et al.*, 2003: 1161).

El *lakutun* o apadrinamiento, actividad social que actualmente no se encuentra plenamente vigente, era la forma en que se institucionalizaba el vínculo del linaje familiar, es “una de las formas de reunión socio-familiar de mayor significación (...) los abuelos paternos dan continuidad a su identidad poniendo su nombre *mapuche* personal a su nieto y entregando a éste su consejo (Gübam) y sabiduría” (Pichinao *et al.*, 2003: 638).

El *epew* o fabula como procedimiento se halla inserto en el ámbito formativo o de la socialización mapuche (Quidel, 2006), “se entrega para hacer un *gübamtun* (entregar consejos) de cosas, que se están desarrollado (...) con ellos, se transmite el conocimiento ancestral mapuche, para que las nuevas generaciones sigan la sana convivencia” (Salamanca *et al.*, 2003: 1198).

Al igual que las fabulas pueden referirse a historias de animales y tratar sobre diversos temas con un contenido valórico, más, en particular, los *epew* se referirán también a contenidos propios del mundo mapuche como los espíritus de la

naturaleza, por ejemplo, los *pewenche* “tienen hermosos *epew*, que hablan sobre los Geh de las mawiza [montañas], con consejos muy estrechamente relacionados al respeto que les debe tener” (Pichinao *et al.*, 2003: 663).

Lo mencionado en esta breve sección respecto a los espacios ceremoniales en que se desenvuelven los programas de interacción propios de la sociedad mapuche, es solo una muestra de cómo se contextualiza la participación en el marco de instituciones de carácter ancestral, pero de base orgánica contemporánea estudiada por los autores.

El análisis descriptivo de la sociedad mapuche como sistema social nos ha permitido hacer referencia a los puntos que determinan la relacionalidad y operacionalidad en la producción de sentido que se manifiesta en la complejidad del sistema que hemos analizado. Como corolario, resulta posible resumir conceptualmente esta complejidad y la constitución de su unidad, así en el Cuadro 1 (en la página siguiente) se expone el cómo se expresa la descomposición o reducción de la complejidad del sistema social mapuche, siendo resultado de la observación de la autoabstracción de la sociedad mapuche en su interpretación por medio de la teoría de los sistemas sociales.

La forma en que, a partir de las distinciones descritas en este capítulo, se ha desarrollado la sociedad *mapuche* contemporánea ha sido definida como un sistema social cuya existencia es anterior a la época de las reducciones (Marimán, 2006: 65); los cambios ocurridos en la sociedad mapuche tradicional a raíz de la implantación del sistema reduccional han sido analizados por Faron (1969).

**Cuadro 1. Descomposición de la complejidad del sistema social mapuche.**

Unidad	Personas	Roles	Programas	Valores	Dimensiones de Sentido	Principios
Füren	Che	Machi	Nutramkawün	Üjwentun	Social:	Wallmapu
Reyñima	Epu rume che	Longko	Jejipun	Mügeluwün	<i>Mapuzungun</i>	Kimün
Trokinche	Zullimche	Pillan Kushe	Pentukun	Yamüwün		Newen
Lofche	Inha Mogen	Genpin	Gülam	Ekuwün	Objetiva:	Eln
Lofmapu	Genmapu	Gülamchefe	Trawün	Xükaluwün	<i>Gijañmawün</i>	Günen
Kiñelmapu	Püllü	Werken	Gijañmawün	Yewewün		Güne
Rewe		Wewpife	Gijatun	Chexokiwün	Temporal:	Itro fill mogen
Ayllarewe	Seres	Lawentuchefe	Kamarrikun	Kelluwün	<i>Az mapu</i>	Kishu günewün
Futaelmapu	fundacionales:	Kalfumalen	Koyaqtun	Yofuwün		Nor mogen
	Wanglen	Kona	Malon	Inkawün		Nor felen
	Kushe	Weychafe	Perimontun	Feyentuwün		Küme felen
	Fücha	Otros	Pewma	Wiñoltuwün		Otros
	Weche		Küymin	Otros		
	Ülcha		Palin			
	Trengtreng filu		Lakutun			
	Kaykay filu		Wewpin			
	Kuyfikecheyem		Epew			
	otros		Otros			

*Fuente.* Elaboración propia en base a las fuentes: Caniguan (2005), Castro (2013), Díaz (2007), Millalén (2006), Pichinao *et al.* (2003), Quidel (2006), Salamanca (2003), Salamanca *et al.* (2003) y Sánchez (2001), y cómo resultado del análisis desarrollado en el presente capítulo.

## **CAPITULO 4: CONDICIÓN ECONÓMICA DE LA SOCIEDAD**

### **MAPUCHE PERIODO 2000-2011**

El presente capítulo tiene como propósito principal, considerando nuestra conceptualización y delimitación teórica de la sociedad mapuche en el capítulo precedente, mostrar cual es el estado actual (período entre el año 2000 al año 2011) en cuanto a las condiciones sociodemográficas de la población mapuche participe de la sociedad mapuche contemporánea, desde una aproximación cuantitativa poniendo especial atención en información de tipo estadística.

Si bien es cierto, respecto de esta temática, existen otras investigaciones que desarrollan una caracterización socioeconómica de la población y sociedad mapuche (Pizarro, 2003; Carrasco *et al.*, 2003; Bengoa, 1984), en particular este capítulo pone el énfasis en desarrollar una forma particular de abordar el objeto de estudio, esto es, pasar de la caracterización de la población indígena mapuche al estudio demográfico de la sociedad mapuche.

Por este motivo nuestro análisis se circunscribe a la población mapuche en las regiones de La Araucanía y Los Ríos en el sur de Chile, las cuales son consideradas el territorio ancestral mapuche, y las variables zona y conocimiento de lengua *mapuzungun*, serán relevantes al momento de referirnos a la caracterización de la población participe de la sociedad mapuche contemporánea.

La información analizada ha sido extraída de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) del Ministerio de Desarrollo Social (MINDES),



considerando el periodo entre los años 2000 al 2011. Conscientes de que los datos disponibles no han sido originados con el propósito señalado, confiamos en que esta aproximación nos permitirá describir ciertos indicadores relevantes cuantitativamente para dar inicio a este tema.

### **- Indicadores generales**

Esta primera parte de indicadores generales la dedicaremos a caracterizar la situación de la población mapuche en general comenzando con la distribución a nivel del país, un primer paso importante que nos permitirá evidenciar ciertos elementos especiales sobre la población indígena mapuche.

El primer indicador relevante es el porcentaje de la población del país que se identifica como mapuche. Como se puede apreciar en el cuadro a continuación para el año 2011 un 7% de la población de Chile se identifica como mapuche. Valdés (2004) ha cuestionado la validez del Censo de año 1992 que preguntaba sobre pertenencia cultural mientras que la pregunta realizada en el Censo 2002: “¿Pertenece Ud. a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”, la misma que realiza la encuesta Casen desde el año 2000, sostiene acota el universo de la población mapuche de mejor manera.

**Cuadro 2. Evolución de la población mapuche en Chile, años 2000 a 2011 (Recuento ponderado y porcentaje).**

	2000	2003	2006	2009	2011
<b>Recuento</b>	563.542	732.797	924.560	1.012.032	1.183.102
<b>Porcentaje</b>	3,7%	4,7%	5,7%	6,0%	7,0%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Según Valdés (2004) la auto identificación mapuche se puede ver interferida por otras condiciones como la discriminación y la estigmatización, el autor sostiene además que, en teoría, un mapuche que se reconoce como “perteneciente” considerará su adscripción a las instituciones mapuche, entre ellas el reconocimiento de la autoridad tradicional y el uso de la lengua *mapuche* el *mapuzungun*, mientras

que una persona descendiente *mapuche* cuyo acercamiento cultural sea mínimo cuestionará esta pertenencia al pueblo *mapuche*.

Se observa que la población *mapuche* entre el año 2000 y 2011 ha presentado un crecimiento de un 3,3%, este resultado podría estar relacionado tanto con un crecimiento del nivel de auto identificación como con el aumento mismo de la población mapuche; sin embargo, no es posible determinar con precisión cuál de estas es la causa preponderante, evidenciándose que la auto identificación no es una variable suficiente para cuantificar la población participe de la sociedad mapuche.

Una exploración de los indicadores demográficos permite evidenciar las diferencias existentes entre la condición de población mapuche migrante, que viven en otras regiones, respecto de la población mapuche que vive en los territorios ancestrales.

Para Haughney y Marimán (1993) la migración mapuche estaría directamente con la relacionada con fenómenos como la falta de tierra y territorio producto de las usurpaciones, la reconversión económica en las regiones de hábitat ancestral mapuche, con resultado de una menor disponibilidad de trabajos temporales y la consecuente búsqueda de fuentes laborales en otras regiones, así como las políticas estatales que por medio de la radicación buscan la dispersión y disolución de los mapuche.

En efecto, al observar la evolución de la distribución poblacional se observa se trataría principalmente que la población mapuche sale desde la región de La Araucanía siendo el descenso del porcentaje poblacional entre el año 2000 y el 2011 de 12,9%; en el mismo período este porcentaje se distribuye homogéneamente en las otras regiones, aumentando especialmente en las regiones de O'Higgins, Valparaíso y Metropolitana, un 2,3%, 2,7% y 1,1% respectivamente.

No obstante lo anterior, los datos muestran que en las regiones del sur consideradas como territorios de hábitat ancestral mapuche, Bío Bío, La Araucanía, Los Lagos y Los Ríos, aún permanece el 56,5% de la población mapuche. La migración mapuche debe ser entendida en el marco del colonialismo chileno aún vigente y los procesos de despojo y desplazamiento (Antileo, 2012: 197)

**Cuadro 3. Evolución porcentaje de población mapuche por regiones, años 2000 a 2011.**

Nº	Región	2000	2003	2006 <sup>59</sup>	2009	2011
I	Tarapacá	1,4%	0,6%	0,6%	0,7%	0,6%
II	Antofagasta	0,8%	0,4%	0,9%	0,3%	0,8%
III	Atacama	0,2%	0,4%	0,2%	0,3%	0,4%
IV	Coquimbo	0,7%	0,6%	0,8%	0,7%	0,8%
V	Valparaíso	1,3%	2,0%	3,5%	4,8%	4,0%
VI	O'Higgins	0,5%	1,2%	1,2%	1,6%	2,8%
VII	Maule	1,4%	1,8%	1,5%	1,3%	1,9%
VIII	Bío Bío	9,6%	5,9%	8,2%	7,6%	8,6%
IX	La Araucanía	38,6%	36,4%	27,3%	28,4%	25,7%
X	Los Lagos	16,8%	21,8%	16,6%	16,9%	16,4%
XI	Aysén	1,1%	1,6%	1,2%	2,2%	1,9%
XII	Magallanes	1,3%	1,9%	2,3%	3,3%	2,6%
XIII	Metropolitana	26,4%	25,5%	29,8%	25,3%	27,5%
XIV	Los Ríos	...	...	5,8%	6,1%	5,8%
XV	Arica y Parinacota	...	...	0,2%	0,5%	0,3%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Al comparar el porcentaje de la población mapuche respecto del porcentaje de población no indígena al nivel de cada región, se observa un escenario bastante distinto respecto de la migración. Hemos visto antes que la región Metropolitana presenta el mayor porcentaje de población mapuche, pero el porcentaje de población mapuche en relación al total de la población regional alcanza solo un 4,7%, mientras que en las regiones del territorio ancestral el porcentaje de población mapuche es considerablemente mayor, en el caso de la región de La Araucanía alcanza el 31,9% y en Los Ríos un 18,6%.

Si bien la disminución de la población mapuche respecto a otras regiones sería indicador de la migración mapuche, llama particularmente la atención que en la región de La Araucanía entre los años 2000 y 2011 la población mapuche a nivel regional haya aumentado en un 6,6% respecto de la población no indígena. Así, la

<sup>59</sup> Al analizar esta información a partir del año 2006, se debe considerar el cambio en la distribución del porcentaje debido a la creación de la región de Los Ríos resultado de su separación de la región de Los Lagos, y la situación similar en la región de Tarapacá la que se desprende la región de Arica y Parinacota.

información estadística respecto a la movilidad de la población mapuche no puede ser interpretada sin tener en cuenta el total de la población regional.

**Cuadro 4. Población mapuche respecto a la población total por región, años 2000 y 2011.**

Región	2000	2011
Tarapacá	1,9%	2,3%
Antofagasta	0,9%	1,7%
Atacama	0,4%	1,6%
Coquimbo	0,7%	1,3%
Valparaíso	0,5%	2,7%
Libertador Bernardo O'Higgins	0,4%	3,8%
Maule	0,9%	2,2%
Bío Bío	2,9%	5,0%
La Araucanía	25,3%	31,9%
Los Lagos	8,9%	23,6%
Aysén	7,2%	22,7%
Magallanes Y La Antártica Chilena	5,2%	20,3%
Región Metropolitana	2,4%	4,7%
Los Ríos	...	18,6%
Arica y Parinacota	...	2,1%
<b>Total</b>	<b>3,7%</b>	<b>7,0%</b>

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En este sentido, es relevante tomar en cuenta la importancia que para la sociedad mapuche tiene distinción entre “el *estar situado/no situado* en el *territorio histórico* [o *ancestral*] mapuche” condición que determina “un lugar particular desde donde se habla, actúa y moviliza” (Antileo, 2012: 196); el aumento de la densidad poblacional mapuche en estas regiones entre el 2000 y el 2011, muestra que en la práctica los mapuche permanecerían en sus territorios independiente de los fenómenos de migración asociados a trabajos temporales, escasas de tierras u otras causas.

Como se ha mencionado otro indicador relevante en la identificación mapuche, es el conocimiento de la propia lengua mapuche o *mapuzungun* (Valdés, 2004). El porcentaje de población mapuche que declara hablar y/o entender (números 1 y 2 en el siguiente cuadro), a nivel del país ha disminuido de un 28,2% en el año 2000 a un 22,1% en el año 2011 descendiendo un total de 6,1%.

**Cuadro 5. Población mapuche según conocimiento de lengua mapuche, años 2000 a 2011.**

	2000	2003	2006	2009	2011
<b>1. Habla y entiende</b>	14,2%	16,1%	11,9%	12,5%	11,3%
<b>2. Solo entiende</b>	14,0%	13,7%	11%	11,1%	10,8%
<b>1+2. Habla y/o entiende</b>	28,2%	19,8%	22,9%	23,6%	22,1%
<b>3. No habla ni entiende</b>	71,9%	70,2%	75,6%	76,4%	77,9%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

La relación entre la variable habla y/o entiende la lengua mapuche y la variable zona, como veremos, será significativa. La zona de residencia principal de la población mapuche a nivel del país es la zona rural en 2011 alcanza un 28,4%, frente al 11,5% de ruralidad de la población no indígena.

Como se observa en el cuadro a continuación la población mapuche rural que el año 2011 declara habla y entiende *mapuzungun* es un 23,7% superando en 17% a la población mapuche urbana que habla y entiende *mapuzungun*.

**Cuadro 6. Población mapuche según conocimiento de *mapuzungun* por zona, año 2011 (Porcentaje).**

	Urbano	Rural
<b>Habla y entiende</b>	6,4%	23,7%
<b>Solo entiende</b>	8,6%	16,3%
<b>No habla ni entiende</b>	84,9%	60%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Asimismo, en el contexto urbano es inversa y significativamente mayor la diferencia entre la población mapuche que no habla ni entiende respecto de la población mapuche, un 84,9% frente a un 60% respectivamente. A partir de estos datos es posible señalar que existe una correlación negativa entre la variable zona y la

variable habla y entiende *mapuzungun*, en la que la zona rural aumenta la incidencia de los casos que hablan y/o entienden la lengua<sup>60</sup>.

En este contexto cabe considerar la discriminación originada en los espacios de socialización occidental ajenos a la sociedad *mapuche*. Particularmente ha sido estudiado el caso del sistema educativo chileno en donde, históricamente la lengua *mapuche* ha sufrido la prohibición de su uso en la escuela y la sanción social por medio de la exclusión, situación que los autores consideran como un proceso de sustitución y devastación (Álvarez-Santullano y Forno, 2008). Mientras en las zonas rurales del territorio histórico se mantienen los propios mecanismos de socialización *mapuche* (Quidel, 2006).

Estos resultados son confirmados por la relación entre las variables edad y uso de la lengua originaria, a nivel del país se observa que la población mapuche de 60 años y más, son los que en mayor porcentaje hablan y/o entienden el *mapuzungun*, alcanzando el 41,2% de los sujetos. Además, se observa una relación inversa entre las variables edad y lengua, es decir, en la medida en que disminuye el tramo de edad disminuye también el porcentaje quienes hablan y/o entienden la lengua.

**Cuadro 7. Población mapuche del país que habla o entiende su lengua originaria por tramo de edad, año 2011 (Porcentaje).**

Tramo de Edad	Habla y entiende	Sólo entiende	Subtotal	No habla ni entiende
0 a 17 años	4,7%	7,6%	12,3%	87,7%
18 a 29 años	6,1%	12,4%	18,5%	81,5%
30 a 44 años	11,7%	14,3%	26%	74,0%
45 a 59 años	19,0%	11,2%	30,2%	69,8%
60 a más años	30,6%	10,6%	41,2%	58,8%

Fuente. Datos CASEN – Elaboración propia.

Este resultado muestra con bastante certeza como el contexto de la educación formal a desincentivado el aprendizaje del *mapuzungun* en la población que se auto identifica como *mapuche*, se trata de un modelo que desconoce la lengua *mapuche*

<sup>60</sup> En efecto, de acuerdo al Coeficiente de correlación de Pearson la relación para la variable zona es de  $r = -0,26$  para el total de la población *mapuche* del país y  $r = -0,34$  para las regiones La Araucanía y Los Ríos.

con el propósito de la integración de la población *mapuche* a la sociedad chilena (Huenchulaf y Melipil, 2003: 1578-1579), lo que condicionó además una situación en donde producto de la discriminación los adultos y adultos mayores hablantes tuvieron poca disposición de enseñar la lengua a los más jóvenes.

Respecto del acceso a las fuentes de trabajo se puede observar que en los 10 años que comprende el período del 2000 al 2011, la población mapuche se ha mantenido muy cercana a la población no indígena esto es especialmente preciso en el caso de los hombres de ambos grupos que en este período se han mantenido sobre el 70%.

Mientras las mujeres mapuche, en el año 2000, con un 33,4% se encontraban un 6,5% bajo el porcentaje de participación laboral de las mujeres no indígenas, en el año 2011 la participación de mujeres indígenas y no indígenas coincide en un 43,5% de acceso a actividades laborales.

**Cuadro 8. Evolución de la tasa de participación laboral población mapuche y no indígena por sexo, año 2000 a 2011.**

		2000	2003	2006	2009	2011
<b>Mapuche</b>	<b>Hombres</b>	72,4%	72,9%	73,5%	71,4%	70%
	<b>Mujeres</b>	33,4%	37,5%	40,5%	38,8%	43,6%
<b>No indígena</b>	<b>Hombres</b>	73,4%	73,1%	72,6%	70,7%	70,2%
	<b>Mujeres</b>	39,9%	42,3%	43,4%	42,4%	43,4%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Estos resultados son un claro ejemplo de la situación de triple discriminación en que se encuentran las mujeres mapuche, es decir, debido a su condición de género, su condición económica y su condiciones étnica, discriminadas en el acceso al empleo, a la educación y a los sistemas de salud, las mujeres mapuche en su mayoría trabajan en puestos de baja calificación en condiciones precarias e informales (Mattus, 2009: 8-11).

Este indicador nos permite, precisamente, mostrar las dificultades que afectan a la mujer mapuche, aunque su porcentaje de participación laboral ha aumentado

aproximadamente en un 10% en los últimos diez años, la brecha respecto de los hombres *mapuche* sigue encontrándose en 26,4% en el año 2011.

### **- Caracterización de la población partícipe de la sociedad mapuche**

Hemos visto cómo se distribuye la población mapuche a nivel del país y las condiciones en que se encuentra en relación a algunos indicadores, nos interesa acotar mucho más la caracterización de la muestra cómo población mapuche partícipe de la sociedad mapuche para esto hemos definido tres criterios generales de acuerdo a nuestra propia elaboración teórica y los planteamientos de algunos autores.

Nuestro primer criterio será la localización espacial territorial, como se ha señalado anteriormente, hemos seleccionado como área geográfica de nuestro estudio las regiones La Araucanía y Los Ríos, esto debido a que son consideradas parte del territorio ancestral mapuche, ocupado por el Estado chileno a fines del siglo XIX y en el cual gozaba de autonomía formal como resultado de tratados con la corona Española y también con el Estado chileno<sup>61</sup>.

Con lo anterior no se busca desconocer la posible manifestación del fenómeno social mapuche también en otras regiones donde se asienta población mapuche, de modo que asumimos esta delimitación geográfica sólo con fines analíticos, coincidiendo así con la distinción propuesta por Antileo (2012) de *estar situado/no situado en el territorio ancestral mapuche*.

Es además importante considerar las características y condiciones especiales en que la sociedad mapuche se manifiesta como fenómeno en estas regiones, situación solo comparable con cómo se manifiesta en la región de Los Lagos, la isla de Chiloé y la provincia de Neuquén en Argentina. De acuerdo a la encuesta Casen, la población

---

<sup>61</sup> La autonomía *mapuche* se mantuvo en estos territorios hasta fines del siglo XIX como resultado del Tratado de Tapihue de 1825 firmado con el Estado de Chile (Pichinao, 2012: 40; Salamanca *et al.*, 2003: 1103 y 1118), que fijaba al río Bío Bío como frontera norte entre el territorio *mapuche* y el territorio chileno; y de los Parlamentos o Tratados de Paz de 1793 firmado por los *mapuche* huilliche con los españoles (Foerster y Vergara, 2001: 41-49) el que establecía el río Rahue como frontera por el sur, siendo también conocido como Tratado de Las Canoas.



mapuche de las regiones Los Ríos y La Araucanía en el año 2011 está constituida por 372289 personas, lo que equivale al 31,5% de la población mapuche del país.

El segundo criterio será el uso del *mapuzungun*, conforme a lo anteriormente expuesto. El dominio de lengua mapuche será una condición determinante a la hora de la auto identificación como perteneciente al pueblo mapuche (Valdés, 2004), pero además como participe de la comunicación en la que se constituye esta sociedad en su expresión contemporánea, en el sentido descrito en el capítulo precedente.

Del total de la población mapuche del territorio ancestral, las regiones de La Araucanía y de Los Ríos, la población mapuche hablante es el 37,6%, mientras que el 62,4% no es hablante. Esto muestra que la población hablante del *mapuzugun* es minoritaria respecto de la población no hablante, aún en las regiones que históricamente han constituido territorio ancestral mapuche.

**Cuadro 9. Población mapuche que habla o entiende la lengua *mapuzungun* por zona regiones del territorio ancestral, año 2011 (Porcentaje de la tabla).**

Zona	Habla y entiende (1)	Sólo entiende (2)	Hablante (1+2)	No habla ni entiende	Total
Urbana	3,5%	3,2%	6,7%	33%	39,7%
Rural	18,9%	12%	30,9%	29,4%	60,3%
Total	22,4%	15,2%	37,6%	62,4%	100,0%

Fuente. Datos CASEN – Elaboración propia.

En tercer lugar hemos seleccionado la zona rural como criterio de definición, la distribución indica que del total de la población *mapuche* en las regiones La Araucanía y Los Ríos, es decir, del territorio ancestral, en zonas rurales habita el 60,3%, constituyendo la mayoría respecto del 39,7% de la población mapuche urbana de las regiones consideradas como territorio ancestral.

Considerando las formas de autonomía territorial determinada por los títulos de propiedad colectiva y la forma única en que se manifiesta las dinámicas sociales mapuche en las zonas rurales, tales como la distribución de roles y la realización de actividades propias de la sociedad mapuche, las que con dificultad se desarrollan en

las zonas urbanas, resulta teóricamente posible sostener que la participación en la sociedad mapuche se desarrolla, principalmente, en la zona rural de las regiones consideradas territorio ancestral mapuche.

Del total de la población mapuche de ambas regiones en el año 2011, el porcentaje de hablantes del *mapuzungun* y habitantes de las zonas rurales alcanzan el 30,9%. Se trata del 18,9% que señala habla y entiende la lengua mapuche y el 12% ha declarado sólo entender la lengua mapuche, a la suma de ambos grupos le consideraremos como población mapuche hablante. Mientras que sólo un 6,7% del total la población mapuche es habitante de zonas urbana y hablante del *mapuzungun*.

**Cuadro 10. Porcentaje de población mapuche por zona en relación a la variable la lengua regiones del territorio ancestral, año 2011.**

Zona	(1) Habla y entiende	(2) Sólo entiende	Hablantes (1+2)	No habla ni entiende
Urbano	8,7%	8,8%	19,1%	80,9%
Rural	31,2%	19,9%	51,1%	48,9%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Al respecto se observa que en el año 2011 la población mapuche hablante se concentra mayoritariamente en las zonas rurales de los territorios ancestrales alcanzando el 51% del total, mientras que en las ciudades el porcentaje de mapuche hablantes es de 19%. Teniendo en vista estos datos podemos considerar a la población mapuche hablante rural como participantes directos y a la población mapuche hablante urbana como participantes indirectos de la sociedad mapuche.

Aun cuando la decisión respecto a estos tres criterios es arbitraria, en el sentido de ser tomada unilateralmente con fines analíticos, se encuentra teóricamente y empíricamente fundamentada. La información que a continuación presentamos consistirá en una descripción sociodemográfica que caracterizará a la población mapuche habitante de las zonas rurales de los territorios ancestrales y hablantes del *mapuzungun* en tanto población participe de la sociedad mapuche.

En resumen, la población *mapuche* que presenta la densidad estadística suficiente para ser considerada participante, directo e indirecto, de la sociedad *mapuche* es un 37,6%, esto es, una cantidad aproximada de 114.600 personas en las regiones La Araucanía y Los Ríos, equivalente a un 10% del total de la población *mapuche* en Chile.

**Cuadro 11. Composición de la población rural que participa de la sociedad mapuche según tramos de edad y sexo, año 2011.**

Zona rural	0 a 3 años	4 a 17 años	18 a 29 años	30 a 44 años	45 a 59 años	60 a más años
<b>Hombre</b>	1,3%	17,6%	14,7%	18,4%	21,7%	26,4%
<b>Mujer</b>	1,7%	18,0%	15,3%	18,6%	20,3%	26,1%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En cuanto a la distribución por tramos de edad y sexo se halla relativamente equilibrada. Sin presentar diferencias significativas, se observa que en el rango de 45 a 59 años en que los hombres son 1,4% más que las mujeres.

**- Pobreza**

Como han constatado varios autores a fines del siglo XIX los mapuche sufrieron del despojo territorial y patrimonial (Marimán, 2009) y mantuvieron solo el 6% de su territorio en las reducciones creadas por el Estado chileno (Nahuelpán, 2012: 130-132). La pobreza mapuche debe ser considerada efecto de la usurpación territorial y de tal manera que los altos índices de pobreza tiene un origen histórico. En este sentido es que, en el caso de la población de la sociedad mapuche, cabe hablar de empobrecimiento.

En cuanto la composición de los hogares en referencia al ingreso, considerando los jefes de hogar como representativos de la situación del grupo familiar, en el año 2011 gran parte de los hogares mapuche se sitúan en el 1er quintil, el grupo que corresponde al 20% de menor ingreso, y en el 2do quintil.

**Cuadro 12. Jefaturas de hogar población rural que participa de la sociedad mapuche según quintil ingreso y sexo, año 2011.**

	I	II	III	IV	V	Total
<b>Hombre</b>	35,6%	29,7%	16,2%	12%	6,5%	72,1%
<b>Mujer</b>	50,5%	21,5%	14,5%	10,7%	2,8%	27,9%
<b>Total</b>	39,8%	27,4%	15,7%	11,6%	5,5%	---

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Esta relación observada se acentúa superando el 50% en el primer quintil, cuando se trata de hogares en que el jefe de hogar es una mujer, los que constituyen el 27,9% de los hogares mapuche hablantes rurales de las regiones en estudio, mientras que las familias en que el jefe de hogar es hombre son un 72,1%.

En general, se observa que los niveles de pobreza de la población mapuche que habita las regiones correspondientes a los territorios ancestrales son más altos que en el resto del país. En el caso de la población mapuche de las zonas urbanas la pobreza se observa un 6% más alta que a nivel del país y en las zonas rurales es un 4% mayor. En el territorio ancestral los mapuche urbanos con 26,1% superan en un 2,5% la pobreza en la población mapuche rural con un 23,6%.

**Cuadro 13. Pobreza población mapuche del territorio ancestral y total país por zona, año 2011.**

		Pobres extremos	Pobres no extremos	Pobre (Suma)	No pobres
<b>Mapuche Urbano</b>	<b>Hablantes</b>	5,9%	26,1%	32%	68,0%
	<b>No hablante</b>	5,7%	19,4%	25,1%	74,9%
	<b>Total Urbano</b>	5,7%	20,4%	26,1%	73,9%
<b>Mapuche Rural</b>	<b>Hablantes</b>	8,9%	14,6%	23,5%	76,5%
	<b>No hablante</b>	7,1%	16,6%	23,6%	76,3%
	<b>Total Rural</b>	8%	15,6%	23,6%	76,4%
<b>Mapuche del país</b>	<b>Urbano</b>	3,7%	16,3%	20,1%	79,9%
	<b>Rural</b>	6,7%	12,8%	19,5%	80,5%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

El indicador más significativo lo representan los mapuche urbanos hablantes que en el año 2011 presentan mayores niveles de pobreza con 32% total frente al 25% de los urbanos no hablantes y al 23,5% de pobreza de los rurales hablantes, esto es, respectivamente una diferencia del 6,9% respecto a los mapuche urbanos no hablantes y del 8,5% respecto a la población mapuche rural hablante.

Se observa además que el porcentaje de pobreza extrema es mayor para los mapuche rurales hablantes que para todos los otros grupos de población mapuche, superando en un 3% a los *mapuche* urbanos y un 1,8% a los mapuche rurales no hablantes.

Aun cuando, efectivamente, la población mapuche de estas regiones presenta mayores niveles de pobreza y pobreza extrema respecto a la población mapuche total del país y, en términos generales, en las regiones del estudio la población mapuche presenta mejores condiciones económicas en la zona rural que en la zona urbana.

Estos datos no deberían llamar mayormente la atención, si bien en general en Chile los niveles de pobreza tienden a ser mayores en zonas rurales que en zonas urbanas, en el caso de la población mapuche al migrar a zonas urbanas, aun cuando tendrían mayores oportunidades de acceso al trabajo y a la educación formal, la inserción ocurre en contexto de discriminación donde el acceso a puestos de trabajo se realiza en ocupaciones precarias, de baja especialización y con bajos salarios (Imilan y Álvarez, 2008).

Considerando la evolución de esta variable observamos que se confirma la tendencia respecto a mayores porcentajes de pobreza en los *mapuche* hablantes urbanos, en el año 2000 la pobreza en este grupo alcanzaba un 43,7%, mientras que para la población hablante rural el porcentaje de pobreza se presentaba por debajo un 4%.

**Cuadro 14. Evolución de la pobreza población mapuche hablante del territorio ancestral por zona, años 2000 a 2011.**

	2000	2003	2006	2009	2011
<b>Urbano</b>	43,7%	35,2%	29,6%	29,8%	32,0%
<b>Rural</b>	39,6%	28,6%	22,1%	29,3%	23,6%
<b>Total</b>	40,1%	29,5%	23,4%	29,4%	24,9%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En 2011 para el total de la población mapuche hablante de las regiones en estudio la pobreza había descendido aproximadamente un 15%; en el mismo año la brecha de pobreza entre mapuche hablantes rurales y urbanos mostraba un crecimiento de un 8,5%.

El aumento de la diferencia entre la población mapuche rural y urbana respondería a un mayor descenso del porcentaje de pobreza en la población mapuche hablante rural que, en el transcurso de la última década, ha descendido un 16%, desde un 39,6% en el año 2000 a un 23,6% en el año 2011.

## - Educación

En este ámbito el análisis de las variables sociodemográficas debe considerar las condiciones de carácter histórico, cómo las ya mencionadas: usurpación territorial, discriminación, políticas de sustitución de la lengua y otros fenómenos (Haughney y Marimán, 1993; Valdés, 2004; Álvarez-Santullano y Forno, 2008; Marimán, 2009; Nahuelpán, 2012).

Sumado a lo anterior en el contexto de la educación y el acceso a la lectoescritura hay que tener en consideración la exigencia de la aculturación, es decir, la situación a la que la población mapuche se enfrenta al tener que educarse y, en la práctica, integrarse para el cumplimiento de los estándares en un sistema social ajeno (Huenchulaf y Melipil, 2003).

**Cuadro 15. Tramos de edad en relación al conocimiento de lengua mapuche en el territorio ancestral por zona, año 2011.**

	Tramos de Edad	Habla y entiende	Sólo entiende	Total hablantes
<b>Urbana</b>	<b>0 a 3 años</b>	1,3%	1,8%	1,5%
	<b>4 a 17 años</b>	14,9%	12,3%	13,6%
	<b>18 a 29 años</b>	12,8%	15,7%	14,2%
	<b>30 a 44 años</b>	21,7%	33,1%	27,3%
	<b>45 a 59 años</b>	28,7%	21,1%	25,0%
	<b>60 a más años</b>	20,6%	16,1%	18,4%
<b>Rural</b>	<b>0 a 3 años</b>	0,4%	3,1%	1,5%
	<b>4 a 17 años</b>	12,4%	26,4%	17,8%
	<b>18 a 29 años</b>	9,5%	23,7%	15,0%
	<b>30 a 44 años</b>	17,2%	20,6%	18,5%
	<b>45 a 59 años</b>	25,2%	14,4%	21,0%
	<b>60 a más años</b>	35,3%	11,8%	26,2%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

La relación de la edad con el uso de la lengua mapuche, en el año 2011 nos muestra que, en las regiones que constituyen territorio ancestral mapuche, existe una distribución relativamente homogénea de la población mapuche hablante en cuanto a los grupos de edad, sin presentarse diferencias significativas por zona.

Quienes señalan hablar y entender la lengua en la zona urbana se ubican mayoritariamente en el grupo de 30 a 44 años y en la zona rural en el grupo de 60 a más años, estos datos son consistentes con la idea de que son las personas de mayor edad las que participan de las actividades e instituciones propias de la sociedad mapuche y, por lo tanto, determinan la actualización de su expresión contemporánea.

En cuanto a la lectoescritura, al comparar la población mapuche por zona de residencia se observa una relación directa significativa, en la cual, la condición de no hablante y la vida en zonas urbanas se halla vinculada, alcanzando un 97,9%; e inversamente la vida en zonas rurales y a la condición de hablante del *mapuzungun* se hallan vinculadas a la carencia de la lectoescritura, presentándose en un 15,5% de población mapuche rural hablante que no sabe leer ni escribir.

**Cuadro 16. Lectoescritura en la población mapuche hablante del *mapuzungun* por zona de residencia, territorio ancestral año 2011.**

¿Sabe leer y escribir?		Si	No
<b>Hablantes</b>	<b>Urbano</b>	90,5%	9,5%
	<b>Rural</b>	84,5%	15,5%
<b>No hablantes</b>	<b>Urbano</b>	97,9%	2,1%
	<b>Rural</b>	92,6%	7,4%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Toda vez que las personas que aprenden el *mapuzungun* lo han hecho en contextos de socialización *mapuche* (Quidel, 2006). Quienes acceden a la lectoescritura lo han aprendido en contexto de educación formal, espacios en los cuales históricamente la lengua mapuche ha entrado en desuso y se ha promovido su desaparición, esta información muestra la relación que existe entre escolaridad y pérdida de la lengua *mapuche*. Hoy en día existen políticas de Educación Intercultural Bilingüe para intentar revertir esta tendencia (Álvarez-Santullano y Forno, 2008).

Dado que la variable lectoescritura considera a los sujetos mayores de 15 años y el uso de la lengua *mapuche* se encuentra entre las personas de mayor edad, cabe también considerar una relación inversa en que las personas que hablan *mapuzungun* nunca incorporaron la lectoescritura; esta situación ocurriría principalmente en la población hablante rural en donde la diferencia entre población *mapuche* que sabe leer y escribir es de un 8% respecto de la población *mapuche* no hablante.

Los resultados son significativos y mostrarían además que existe una clara relación entre habitar en las zonas rurales de las regiones del territorio ancestral *mapuche* con la mantención y el uso de la lengua o *mapuzungun*.

La relación entre la variable zona y años de estudio es también significativa, en particular la población mapuche hablante de las zonas urbanas es la que históricamente ha presentado más de años de estudio en promedio. En el caso de la población mapuche hablante urbana el promedio de años ha aumentado 1,4 años entre 2000 y 2011, esto es de 7,7 años promedio a 9 años promedio.

**Cuadro 17. Años de estudios aprobados (promedio) población mapuche hablante territorios ancestrales, año 2000 a 2011.**

	2000	2003	2006	2009	2011
<b>Urbano</b>	7,7	8,3	8,0	8,5	9,1
<b>Rural</b>	5,2	5,3	5,7	6,0	6,2
<b>Total</b>	5,6	5,8	6,1	6,4	6,8

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En el caso de la población mapuche hablante rural, el aumento de promedio años de estudio ha sido desde el año 2000 que promediaba 5,2 años en 2011 promedia 6,2 años, en total el aumento es de sólo 1 año de estudio.

Si bien el aumento en año de estudios es relativamente uniforme, esto también significa que la distancia entre la población mapuche hablante rural y urbana se ha mantenido en la última década en 2,5 años de estudio promedio de diferencia. En resumen, se mantiene también la tendencia en que la población mapuche urbana tiene más años de estudio.



**Cuadro 18. Tipo de estudios población mapuche hablante y no hablante del mapuzugun por zona de residencia<sup>62</sup>, año 2011.**

Tipo de Estudios		Hablante	No hablante
Rural	Educación Preescolar o Parvularia	0,7%	4,3%
	Preparatoria (Sistema Antiguo)	12,9%	3,5%
	Educación Básica	49,1%	45,5%
	Educación Media Científico-Humanística	11,9%	16,8%
	Educación Media Técnica Profesional	8,0%	10,1%
	Instituto Profesional completo (con título)	0,1%	0,2%
	Educación Universitaria incompleta (sin título)	0,9%	1,2%
	Educación Universitaria completa (con título)	0,5%	0,5%
	Universitaria de Postgrado	0,0%	0,1%
	Ninguno	14,8%	16,3%
Urbana	Educación Preescolar o Parvularia	0,9%	7,6%
	Preparatoria (Sistema Antiguo)	8,8%	3,1%
	Educación Básica	34,8%	35,1%
	Educación Media Científico-Humanística	23,4%	23,9%
	Educación Media Técnica Profesional	13,5%	12,4%
	Instituto Profesional completo (con título)	0,7%	0,8%
	Educación Universitaria incompleta (sin título)	3,7%	2,8%
	Educación Universitaria completa (con título)	2,3%	1,4%
	Universitaria de Postgrado	0,0%	0,1%
	Ninguno	7,2%	9,5%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En cuanto al tipo de instrucción, en la zona rural la mayoría de las personas tienen sólo educación básica tanto para hablantes y no hablantes situándose sobre el 45%.

En el segundo lugar, la población mapuche rural hablante se encuentra en preparatoria sistema antiguo o educación normalista y la población no hablante en educación media científico humanística. La población mapuche rural con estudios universitarios es sólo un 1,4% en los hablantes y 1,8% en los mapuche no hablantes.

<sup>62</sup> Se han eliminado de la tabla los valores correspondientes a Escuela Especial (Diferencial), Sistema Antiguo (en sus categorías: Humanidades, Técnica, Comercial, Industrial o Normalista), Centro de Formación Técnica completa e incompleta, Instituto Profesional incompleto (sin título), debido a que sus valores se encuentran bajo el 1% y no son significativos. Algunos bajo este puntaje se han conservado pues se trata aspectos generales de la educación formal.

El mismo caso sucede para la zona urbana en que, tanto para hablantes y no hablantes, el porcentaje de la población que sólo cuenta con educación básica es un 35%.

En el segundo lugar también coinciden los grupos de hablantes y no hablantes, en educación media científico humanista con un aproximado de 23,5%. Mientras que el porcentaje de población *mapuche* urbana con educación universitaria completa alcanza un 2,3% entre los hablantes y entre los *mapuche* no hablantes alcanza el 1,5%.

Estos resultados mostrarían precisamente la relación existente entre escolaridad y migración campo-ciudad. La población mapuche hablante estaría accediendo a mejores oportunidades de educación universitaria o aspirando a un mayor nivel educativo.

## **- Trabajo**

En el ámbito laboral el indicador tasa de participación laboral nos muestra el porcentaje de población mayor de 15 años que accede y que busca acceder a puestos de trabajo remunerado, lo que se observa es que, en el caso de la población que participa de la sociedad mapuche, la tendencia es a un decremento del 2,6 punto en este porcentaje durante la década pasada, desde un 42,9% en 2000 a un 40,3% en 2011, aun cuando no es significativo considerando el fenómeno de la migración campo ciudad y la menor oferta de empleo en zonas rurales.

Lo mencionado en el párrafo anterior debe ser analizado considerando que el mismo grupo, población mapuche hablante, en las zonas urbanas, por el contrario, ha tenido un incremento de 6,9 puntos porcentuales de población sumándose a la fuerza de trabajo en las regiones que se consideran territorio ancestral mapuche, pasando de 56,6% en el año 2000 a 63,5% en el año 2011.

**Cuadro 19. Evolución de la participación laboral población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, años 2000 al 2011.**

	2000	2003	2006	2009	2011
<b>Urbano</b>	56,6%	53,5%	57,7%	63,7%	63,5%
<b>Rural</b>	42,9%	43,9%	46,8%	40,4%	40,3%
<b>Total</b>	44,9%	45,4%	48,7%	44,4%	44,7%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

Conforme a estos datos lo que se puede colegir es que el grupo de la población que se presenta en condiciones para producir y ofrecer su trabajo y/o servicios para su incorporación en contextos de trabajo asalariado y formal, se encontraría en su mayoría instalado en las zonas urbanas. La búsqueda de trabajo asalariado sería una de las principales motivaciones para la migración campo ciudad.

El índice de dependencia muestra como la población menor de edad y adulta mayor depende económicamente, o en su sustento, del grupo de personas jóvenes y de mediana edad expresado en porcentajes, se observa que para la población mapuche hablante de los territorios ancestrales el índice de dependencia es significativamente menor en las zonas urbanas respecto de las zonas rurales.

Se observa además que la población mapuche de los territorios ancestrales presenta un menor porcentaje de dependencia que el total de la población mapuche del país, un 10% inferior aproximadamente, de este modo en general los mapuche de estas regiones se mostrarían en mejores condiciones para la realización de actividades económicas que aquellos que han migrado a otras regiones del país.

**Cuadro 20. Evolución del índice de dependencia población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, años 2000 al 2011.**

	2000	2003	2006	2009	2011
<b>Urbano</b>	25,9%	34,1%	32,7%	27%	42,2%
<b>Rural</b>	57,4%	56,3%	54,1%	57,3%	62,6%
<b>Total</b>	52,3%	52,7%	50,1%	51,5%	58,4%
<b>Población mapuche país</b>	68,7%	70,6%	72,9%	71,8%	69,4%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En la práctica la población mapuche rural históricamente mantiene mayor población menor y adulta mayor, lo que es consistente con los fenómenos de migración propios de la relación urbano-rural. Como hemos visto la población *mapuche* rural de los territorios ancestrales está compuesta principalmente por adultos mayores, más del 26% en el rango que va de los 60 a más años.

Respecto de la ocupación u oficio principal de la población mapuche hablante los resultados muestran que en la zona urbana un 42% se desempeña en trabajos no calificados y un 19% en el área de servicios y comercio. En el caso de la zona rural un 45,7% de la población hablante se desempeña en agricultura y otros trabajos calificados y en segundo lugar en trabajos no calificados con 30,6%.

**Cuadro 21. Oficio u ocupación de la población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, año 2011.**

Oficio	Urbano	Rural
Fuerzas armadas	0,0%	0,0%
Miembros del poder ejecutivo, legislativos y administración pública	3,8%	3,5%
Profesionales, científicos e intelectuales	7,3%	0,9%
Técnicos y profesionales de nivel medio	4,6%	0,7%
Empleados de oficina	3,6%	1,3%
Trabajadores de los servicios y vendedores de comercio y mercado	19,1%	5,6%
Agricultores y trabajadores calificados agropecuarios y pesqueros	2,5%	45,7%
Oficiales, operarios y artesanos de artes mecánica y otros oficios	13,8%	8,7%
Operadores y montadores de instalaciones y maquinaria	3,3%	3,0%
Trabajadores no calificados	42,0%	30,6%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

La variable oficio nos permite, por otra parte, demostrar las grandes diferencias del contexto socioeconómico en que se desarrolla la vida de la sociedad mapuche contemporánea, destacándose el alto porcentaje de los mapuche rurales que desempeña en actividades calificadas de tipo agropecuaria y pesquero. Mientras que la base fundamental de su economía prereducional fue la ganadería y el comercio asociado a esta (Marimán, 2009: 57)

Como hemos visto en el capítulo anterior, en particular los mapuche hablantes rurales asumen roles en el contexto del sistema social mapuche, en la Encuesta

CASEN utilizada no existen variables al respecto; se trata de uno de los vacíos o falencias importantes en los estudios cuantitativos sobre la población en Chile<sup>63</sup> los que no toman en cuenta este tipo de aspectos relativos a la población indígena.

El indicador condición de actividad, que considera a las personas de 15 años y más en relación su participación en actividades de trabajo, nos muestra que la población mapuche hablante rural que se encuentran inactivos correspondiente casi al 60% siendo significativamente mayor que la población mapuche hablante urbana con 36,5%, esto es, una diferencia próxima al 23%.

Investigaciones recientes han puesto el énfasis en vigencia de las propias instituciones mapuche (Leiva, 2014), contexto en el cual la realización de roles y funciones sociales implica el uso de gran parte del tiempo de trabajo cotidiano, siendo retribuido por medio de incentivos no pecuniarios tales como el reconocimiento, el estatus o por medio productos o servicios en actividades de reciprocidad horizontal (Kradolfer, 2001), instituciones económicas tales como el *rukan*, el *mingako*, el *trafkintu*, entre otras aún vigentes. Debemos por lo tanto relativizar este indicador de actividad, especialmente en la población mapuche rural hablante.

**Cuadro 22. Condición de actividad población mapuche hablante de los territorios ancestrales por zona, año 2011.**

	Ocupado	Desocupado	Inactivo
<b>Urbano</b>	53,1%	10,4%	36,5%
<b>Rural</b>	35,6%	4,7%	59,7%
<b>Total</b>	38,9%	5,8%	55,3%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboración propia.

En este sentido, es posible sostener que una parte de las personas que viven en zonas rurales posiblemente no consideren sus actividades diarias como trabajo en el sentido convencional de la palabra, es decir, como actividad en que se presta servicios con el

<sup>63</sup> Hemos tenido la oportunidad de participar en la aplicación de una encuesta de evaluación de los resultados del Programa Orígenes, en la que se consideraba la consulta respecto de la participación en roles propios del contexto de la sociedad *mapuche*. Los resultados de esta encuesta a la fecha no se han hecho públicos.

propósito de obtener honorarios; asimismo, no se debe soslayar que un importante grupo de ellos realiza actividades de auto subsistencia.

Si se observa, la distribución de la población potencialmente activa por zona de residencia, es decir, la suma de desocupados y ocupados, las diferencias parecen muy significativas, entre la población mapuche hablante de zonas urbanas la proporción es 1 desocupado por cada 5 ocupados y en las de zonas rurales la proporción es 1 desocupado por cada 7 ocupados. La información disponible, además, no permite determinar si algunos de los casos que se consigna como inactivo podrían corresponder al grupo personas que realizan actividades no monetarizadas o roles sociales mapuche.

Una forma de aproximarnos a estas reflexiones es analizar la variable la participación en organizaciones. Del total de la población mapuche que habitan en el territorio ancestral más del 50% participa de alguna organización reconocida por el Estado.

De quienes señalan participar en organizaciones entre la población mapuche hablante rural el 28% participa de una organización indígena legalmente constituida (categoría *grupos de identidad cultural*<sup>64</sup>), el 16,5% participa de una organización territorial, y en tercer lugar el 12,6% participa de alguna organización religiosa.

Entre los mapuche hablantes de zonas urbanas llama la atención que el 33% participe de organizaciones religiosas, al respecto cabe mencionar la vinculación que la población mapuche desarrollo durante la dictadura en torno a los llamados centros culturales que permitió la proyección de las redes de apoyo comunitario que, de lo contrario habrían sido desmanteladas. Adicionalmente, considerando nuestro análisis del capítulo precedente, sostenemos la hipótesis de que la aproximación a organizaciones religiosas de diverso tipo es una forma de enfrentar la anomia producto de la salida de la comunidad de origen (Durán *et al.*, 2003: 1537-1543).

---

<sup>64</sup> Es importantes señalar que estos tipos de organización funcional comunidad indígena y asociación indígena de la Ley 19.253 difiere significativamente de la organización ancestral o tradicional *mapuche* (Aylwin, 2000; Salamanca *et. al.*, 2003: 1072; Leiva, 2014).

**Cuadro 23. Participación en organizaciones población mapuche hablante y no hablante por zona de residencia, año 2011.**

	Habla ntes		No habla ntes	
	Urbana	Rural	Urbana	Rural
<b>Juntas de vecinos u otra organizaci3n territorial</b>	7,0%	16,5%	10,0%	12,9%
<b>Club deportivo o recreativo</b>	5,5%	2,2%	5,1%	3,3%
<b>Organizaci3n religiosa o iglesia</b>	33,3%	12,6%	13,5%	9,1%
<b>Agrupaciones artísticas</b>	0,3%	0,1%	1,0%	0,1%
<b>Grupos de identidad cultural</b>	13,3%	28,1%	2,1%	16,6%
<b>Agrupaciones juveniles o de estudiantes</b>	0,4%	0,0%	0,1%	0,2%
<b>Agrupaciones de mujeres</b>	1,3%	1,1%	0,3%	1,2%
<b>Agrupaciones de adulto mayor</b>	2,9%	0,8%	0,7%	0,3%
<b>Grupos de voluntariado</b>	1,5%	0,1%	4,9%	0,1%
<b>Grupos de autoayuda en salud</b>	0,1%	0,1%	0,6%	0,0%
<b>Agrupaci3n ideol3gica o corporativa</b>	0,1%	0,1%	0,3%	0,1%
<b>No participa en ninguna organizaci3n o grupo</b>	34,3%	38,2%	61,4%	56,2%

*Fuente.* Datos CASEN – Elaboraci3n propia

Los mapuche urbanos participan en mucho menor medida en los llamados grupos de identidad cultural 13% los habla ntes y solo 2% los no habla ntes, esto es esperable dado que las organizaciones indígenas legalmente constituidas y también las tradicionales o ancestrales se desarrollarían mayormente en zonas rurales. Asimismo, entre la poblaci3n no hablante rural un alto porcentaje participa de organizaciones indígenas 16,6% y de organizaciones territoriales 13% aproximadamente.

Se observa que, en general, es la poblaci3n mapuche hablante la que tiene mayor participaci3n organizaciones aproximadamente un 65% mientras que entre las personas *mapuche* no habla ntes cerca de un 59% se ˜alan no tener ning3n tipo de participaci3n en alguna de las organizaciones reconocidas por el Estado.

Los datos proporcionados por la encuesta CASEN no especifican si la poblaci3n participa de alg3n tipo de organizaci3n tradicional mapuche, las categorías organizaci3n territorial y grupo de identidad cultural se aproximarían a esta condici3n; el problema est3 en que no se encuentra determinada como categoría específica la participaci3n en las organizaciones tradicionales indígenas, por ejemplo, en el caso de las existentes en el contexto de la sociedad mapuche contemporánea.

## **CAPITULO 5: RACIONALIDAD ECONÓMICA EN EL SISTEMA SOCIAL MAPUCHE**

En este capítulo intentaremos dar un vistazo a la racionalidad económica de la sociedad mapuche. Se trata de un intento de dar cuenta de este fenómeno desde la teoría de las instituciones principalmente North (1993) y O' Donnell (1994). Además, recientemente Leiva (2014), sobre la base de estudios previos, se ha referido a la vigencia de las instituciones mapuche, diferentes de la institucionalidad indígena del Estado chileno, las que en su accionar en los territorios a través de sus agentes y organizaciones expresan la proyección de los principios y valores de la sociedad mapuche.

Cabe señalar, por cierto, que lo que aquí se expone es sólo un vistazo, una aproximación inicial, a lo que hemos denominado racionalidad económica mapuche, y no se trata, como se pudiera entender, de la observación de un sistema o siquiera un subsistema economía mapuche.

Nuestra perspectiva, en consistencia con lo planteado en capítulos precedentes, sostiene que la sociedad mapuche es un sistema social (Luhmann, 1998) que, de modo particular, no presenta diferenciación funcional, en este sentido la diferentes líneas de pensamiento y conducción de las lógicas al interior de esta no puede ser entendidas sino como racionalidades: religiosa, política, jurídica, económica, educativa, médica, etcétera.



Lo anterior no elimina la posibilidad de que, en esta aproximación, nos podamos referir a las dinámicas de producción, administración, distribución, intercambios, etcétera, los que en suma expresan la racionalidad económica mapuche, como un acumulado de acciones, en términos de modelo económico mapuche; lo que sostenemos es que estos son aspectos de un tipo de sistema social, sin diferenciación funcional, que actúa por medio de las mismas instituciones en todos los aspectos de la vida.

Concretamente, este capítulo presentará la visión de representantes de las instituciones ancestrales *mapuche*, respecto del devenir de la sociedad *mapuche* y de su racionalidad económica. Para esto se han realizado una serie de entrevistas, cuyo análisis ha sido desarrollado por medio de la agrupación de citas, conceptos y constructos en categorías que proporcionan un marco para el procesamiento de los contenidos (Strauss y Corbin, 2002).

**Mapa 1. Sección sur de Chile con identidades territoriales mapuche.**



*Fuente.* Elaboración propia en base a las fuentes bibliográficas Le Bonniec (2002), Ruiz (2003) y Salamanca *et al.* (2003), y trabajo de campo.

LaS locaciones en que fueron realizadas las entrevistas para este capítulo han sido seleccionadas considerando la denominación mapuche para su territorio ancestral como Ngulumapu<sup>65</sup>, que corresponde a la zona sur de Chile. De forma más específica la territorialidad mapuche comprende una serie de las identidades territoriales, cuya definición ha sido estudiada desde las ciencias sociales como un concepto de la administración geopolítica de la sociedad mapuche (Salamanca *et al.*, 2003; Le Bonniec, 2002).

Fueron hechas varias visitas a sectores rurales de las regiones La Araucanía y Los Ríos en Chile, con el objetivo de realizar las entrevistas en el contexto de la etapa de recolección de datos. En las siguientes identidades territoriales: *lafkenmapu* territorio costero; *nagmapu* territorio abajino; *pewenmapu* territorio cordillerano; *wentemapu* territorio arribano; *karrirriñe willimapu* zona noreste del territorio del sur; *pikun willimapu* zona norte de territorio sur; y, *puel willimapu* zona sureste del territorio sur.

Las siete personas entrevistadas fueron seleccionadas de acuerdo con el método de muestreo estructural (Mejía, 2000) que permite considerar la propia complejidad del grupo en estudio para su construcción y que dada su representatividad permite la generalización. La siguiente es la lista final de entrevistados, cuyas opiniones han sido recogidas para el análisis ulterior:

**Cuadro 24. Lista y datos generales de entrevistados durante la investigación.**

Nombre	Cargo	Edad aprox.	Territorio	Localidad	Fecha entrevista
Juana Rosa Kalfunao	Longko	50 años	Wentemapu	Paillalef	31 Dic. de 2011
Augusto Nawelpán	Longko	60 años	Pikun willimapu	Lilko Ko	1ero En. de 2012
José Relmucao	Longko	55 años	Pewenmapu	Juan Meli	3 En. de 2012
Leonardo Kalfuleo	Longko	60 años	Lafkenmapu	Konün Budi	14 Jul. de 2012
Vicente Pitriullan	Longko	70 años	Willimapu	Karirriñe	24 Jul. de 2012
José Panguilef	Longko	55 años	Puel willimapu	Rüpümeika	25 Jul. de 2012
Pascual Pichún	Longko	55 años	Nagmapu	Temulemu	1ero Ago. de 2012

*Fuente.* Elaboración propia en base a trabajo de campo.

<sup>65</sup> *Ngulumapu* es la denominación para la parte de los territorios ancestrales *mapuche* ubicada al oeste de la cordillera de Los Andes, actualmente el sur de Chile.

Las personas seleccionadas cumplen con las siguientes características: i) son *longko*, es decir, tienen la condición de líder político mapuche, ii) viven en zonas rurales de los territorios ancestrales, iii) representa a alguna de las *futaelmapu* o identidades territoriales *mapuche* (Le Bonniec, 2002), y que iv) debido a su trabajo y liderazgo, han logrado el reconocimiento en la sociedad mapuche contemporánea.

Para efectos de la entrevista se elaboró una pauta semiestructurada, en base a los objetivos y preguntas de investigación, la que fue validada con actores e investigadores de la temática en estudio<sup>66</sup>. Las entrevistas fueron transcritas y procesadas, posteriormente analizadas y organizadas en subcapítulos que contienen, como si se tratase de una conversación virtual, las opiniones de los siete entrevistados respecto a las temáticas que se abordan en cada uno de ellos.

A continuación presentamos entonces en términos generales los temas y contenidos que las entrevistas nos aportaron en relación a la racionalidad económica *mapuche*, los fenómenos que a través de la historia han impactado en la operación del sistema social *mapuche* y sobre su modelo de producción y sus condiciones actuales, en suma, la reflexión y el diagnóstico que los representantes de las instituciones ancestrales *mapuche* realizan respecto a la situación actual de los *mapuche* y algunas de las alternativas o propuestas que ellos visualizan.

### **El despojo: de la abundancia a la reducción**

La sociedad *mapuche* se desarrolló en un contexto de abundancia, la densidad poblacional era baja, un poco más de un millón de personas (Bengoa, 2004: 273) en un territorio que sólo en Chile comprendía entre el río Choapa y el archipiélago de

---

<sup>66</sup> Juan Sánchez Curihuentro, presidente de la Corporación Unión Araucana de Padre Las Casas y consultor en proyectos económicos y productivos con población *mapuche*; Jorge Abello Romero, *werken ngulamche* de la institución tradicional *mapuche* Consejo de *Longko* del *Pikunwillimapu*; y, María Del Rosario Salamanca, abogada e investigadora especialista en el *az mapu* o derecho propio *mapuche*.

Chiloé a la llegada de los españoles, esto es una superficie aproximada de 1.800.000 kilómetros cuadrados<sup>67</sup>.

**Tabla N° 1. Síntesis testimonios del presente subcapítulo**

**Longko Leonardo Kalfuleo:** Antiguamente los *mapuche* se abastecían desde la naturaleza (tierra, peces, ríos, lagos, frutos silvestres), se compartía todo y sólo se dividía por familias, la vida era larga y gozaban de buena salud. Los *mapuche* se convierten en un pueblo guerrero para defender sus espacios territoriales y su forma de vida; actualmente se encuentran invadidos y colonizados.

**Longko Juana Kalfunao:** Antes vivir bien y en libertad era la misión de los *mapuche*. Sus líderes mantenían el bienestar para las familias en los territorios por medio de la organización y la ganadería de gran escala. Esto fue violentamente interrumpido sus animales robados, reducidos a pequeños terrenos y sometidos con leyes estatales.

**Longko Augusto Nawelpán:** Antes la sociedad mapuche tuvo la visión de vivir, para esto la gente trabajaba, la tierra, los ríos y los bosques proveían alimentación y las cosechas eran abundantes... la guerra de ocupación ha sido la desgracia más grande para los *mapuche* y, aunque se logró sobrevivir, fueron reducidos a terrenos en donde no se logra tener animales.

**Longko José Panguilef:** Los mapuche eran ricos en cabezas de ganado. La guerra vino, balearon a la gente y les quemaron sus casas, luego las leyes mapuche fueron subyugadas con las leyes del gobierno de Chile.

**Longko Pascual Pichún:** Las leyes mapuche determinaban los límites de cada territorio pero se trataba de un país y una nación, la invasión chilena se instaló por la vía de la violencia matando a los jefes, eliminando los liderazgos, sometiendo el orden mapuche, limitando su hábitat a las reducciones e integrándolos como chilenos.

**Longko Vicente Pitriullan:** Las tierras *mapuche* eran fértiles, se cosechaba trigo. Llegaron empresas y algunos vendieron sus campos, aparecieron entonces los fundos, así se pierde la abundancia.

**Longko José Relmucao:** El mapuche en su momento apoyaron a los criollos para expulsar a los españoles, pero los chilenos los traicionaron quitándole sus campos y dejándoles unas pocas hectáreas.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

Esta amplia disponibilidad de tierras y territorios, determinaba lo que el *longko lafkenche* Leonardo Kalfuleo describe como una época en que todo era abundancia, “antiguamente el pueblo mapuche poseíamos cualquier cantidad de hectáreas de tierra, entonces, vivíamos más de la naturaleza, la naturaleza nos daba todo, por ejemplo poseíamos muchos peces en los ríos, que se criaban por la naturaleza misma”, señala.

<sup>67</sup> Considerando las regiones habitadas por los *mapuche*, de acuerdo a lo señalado por Bengoa (2004: 271); Región Valparaíso (16396), Región Metropolitana de Santiago (15403), Región de O'Higgins (16387), Región del Maule (30296), Región del Biobío (37068,7), Región La Araucanía (31842) y Región de Los Lagos (48583). Instituto Nacional de Estadística de Chile (INE) [http://www.ine.cl/canales/sala\\_prensa/noticias/2007/octubre/files/INENuevasRegiones.pdf](http://www.ine.cl/canales/sala_prensa/noticias/2007/octubre/files/INENuevasRegiones.pdf)

Las formas de producción presentaban un bajo nivel de procesamiento de las materias primas. El bajo nivel del uso de suelo dejaba disponible grandes extensiones de terreno lo que permitía la ganadería extensiva, convirtiéndose así el *kullin*, animal en *mapuzungun*, en la moneda de cambio para la sociedad mapuche (Marimán, 2009), como indica el longko williche José Panguilef:

“[E]ran ricos de animales, no tenían plata (dinero) pero cuando ellos querían vender vendían lotes de animales (...) ellos tenían la capacidad de reunir muchísimas cabezas de ganado que eran traídas de allá [Argentina], gracias a los contactos que este vínculo familiar le había generado a este longko”.

Esta condición de abundancia especificada por los longko en definitiva condicionaba una relación de mínimo uso y amplia disponibilidad de recursos naturales.

La tierras mantendrían, entonces, su gran fertilidad, el *longko* del *lofmapu Karirriñe* Vicente Pitriullan sostiene que “sembraban poco pero cosechaban arto, según dicen, así, sin abono sin nada tiraban el trigo” y la *longko* Juana Kalfunao afirma que “antiguamente la tierra era fértil; solamente a través de *gijatun se pelotukaba*”, se refiere a que, por medio de ciertos procedimientos culturales, se mantenían previendo situaciones futuras.

Las principales actividades productivas de los mapuche eran la caza, la recolección y la agricultura, y posteriormente la ganadería trashumante, convirtiéndose hacia los siglos XVIII y XIX en una sociedad fundamentalmente ganadera (Marimán, 2009). En este sentido, el *longko* del *pikun willimapu* Augusto Nawelpán sostiene que para garantizar el sustento “se tenía que reunir alimentación para su población, de una y otra forma, tanto sea pescado, etcétera (...), la tierra entregaba una serie de hongos comestibles, cualquier cantidad de recursos”, y el *longko* Kalfuleo agrega en esta misma línea que los mapuche “poseíamos muchos frutos silvestres y así cualquier otro tipo de alimento porque la naturaleza nos daba todo, entonces el pueblo mapuche poseía cualquier alimentación en abundancia”.

En el modo de producción implementado de forma ancestral por la sociedad mapuche la gran disponibilidad de recursos se manifestaba en consistencia con una perspectiva que no incentivaba la acumulación, según el longko Nawelpán:

“[A]ntes no se trabajaba en grandes cantidades, se sembraba muy poco pero se daba abundante totalmente, porque no se trabajaba con la visión de hacer comercio con la visión de vivir no más. Entonces no había este espíritu comercial hoy día que se degrada mucho la tierra los espacios”.

El longko Leonardo Kalfuleo sostiene que la abundancia permitía el bienestar del pueblo mapuche:

“[A]ntiguamente se vivía todo en común, no existía eso de ¿Cuántas hectáreas posee una familia? o un mapuche, sino que el territorio era se compartía todo al total. Antes de la invasión fue eso, por eso que ahí no había prohibición de nada (...), poseía el pueblo mapuche una gran cantidad de territorio por familia, entonces éramos un pueblo sano, fuerte, y la cantidad de vida era larga”.

En esta misma dirección apunta la opinión del longko pewenche José Relmucao, quien sostiene que en aquel entonces la bastedad del territorio les proveía de la “comida para hacer nosotros nuestros adelantos, para sobrevivir; entonces no había ese sentido comercial, había un sentido solidario y ese es el concepto de nosotros”, agregando que esto se debía a que “había tierra para la gente, no hacían deslindes de cercos”.

Así también opina la longko Juana Kalfunao del *futaelmapu* wenteche quien se refiere al hábitat mapuche como “una tierra libre, no existieron los cercos, solamente existían las huellas donde la gente se trasladaba. La gente se dividía solamente por territorio”.

El longko Relmucao, además, con el afán de no idealizar esta descripción de las condiciones de vida, se referirá a la escasa conectividad existente entre estas territorialidades, las dificultades que habrían tenido antiguamente para poder mantener el intercambio de productos y considera que seguramente habría sido una

vida sacrificada, “claro que no había camino también, no habían puentes también, pero para pasar más sacrificio” – dice.

Las características descritas sobre la distribución de las territorialidades mapuche, las enormes distancias, los problemas de conectividad y la disponibilidad de recursos, referidas por la gran mayoría de los entrevistados, posiblemente desincentivaban la expresión de incursiones bélicas en el marco de la lógica de las racias y el pillaje.

La población mapuche se encontraba organizada en una interacción estable en la que, aun cuando podrían surgir conflictos intestinos de tanto en tanto, cada una de sus distintas parcialidades conocía sus respectivos límites y alcances.

El *longko* Pascual Pichún, lleva la conversación al tema de la distribución geopolítica en la sociedad mapuche, sostiene que “los límites estaban muy claros dentro del *lof* (...) no pasándose para acá ni para allá, [p]orque del río para acá usted no podía pasar porque era otro *longko* el dueño, igual que una provincia”.

Los límites político administrativos del territorio *mapuche* se constituían como un orden que era conocido y, generalmente, era respetado como “una ley esta gente, era tan igual como una ley que tenía que cumplir cada ciudadano, no más”, expone el *longko* Pichún.

Esto en la práctica significaba que la población estaba involucrada en una visión de mundo compartido y, en consecuencia, en un particular modelo de desarrollo y modo vida, sin desmedro de que “en las cosas antiguas se trabajaba mucho más” según sostiene el *longko* Augusto Nawelpán, “las montañas estaban verdecitas, eran puros bosques en los lugares donde vivía la gente (...) el pasar del tiempo no nos debilitaba y así pudimos tener continuidad”, asegura.

En la época de la guerra con los Españoles los mapuche fueron obligados a abandonar sus territorios, el *longko* José Panguilef afirma “la guerra aquí, de Osorno ahí quedaron los españoles cuando andaba Ambrosio O’ Higgins ese correteo a la gente para Lago Ranco”, estos hechos corresponderían a la segunda mitad del siglo XVIII.

Esta forma de desplazamientos se verifican posteriormente, durante la guerra con los Estados chileno y argentino, constituyéndose en una especie de auto exilio que modifica el panorama sociopolítico y el ámbito jurisdiccional mapuche. Como lo describe Nawelpán, debido a la invasión chilena y argentina, hoy en día muchas familias “no están por sus territorios, están por la cordillera de San José, arrancaron y otros que arrancaban de la Argentina hacia acá, por las dos partes los correteaban”.

De las opiniones de los entrevistados se desprende, que el desplazamiento ocurre también actualmente, como un tercer momento, con la llegada de empresas. Al respecto el longko Relmucao nos dice que “las empresas se está ampliando para explotar la riqueza básica de los pueblos mapuche, de los campos aquí, los explotan sin permiso de las autoridades”, y la longko Juana Kalfunao agrega que “las tierras han sido ocupadas por grandes transnacionales, con empresas forestales, otros han debido emigrar a la capital, a las ciudades, a ser mano de obra barata”.

No obstante la presencia de los españoles, durante el siglo XVIII ocurrió un “cierto apogeo” (Zavala, 2008: 121-134) de la sociedad mapuche, fue la época en que surgieron los denominado *ülmén*, según la longko Juana Kalfunao en aquel entonces el *küme mogen* – como bienestar social – “era la misión de todos, porque todo el pueblo mapuche eran *ülmén*, antes eran todos ricos”.

Según la longko Juana Kalfunao, durante este apogeo, los *ülmén longko* manejaban el monopolio económico, “administraban, la ganadería, las tierras, y llegaban a grandes acuerdos con los mismos *longko*, se encargaban de que no hubiera pobreza en las comunidades” y para el *longko* Kalfuleo se trataría de alguien “que tiene mucho conocimiento y que es muy inteligente” y que por lo tanto es “muy importante para el resto de la sociedad mapuche”.

El despojo ha tenido como resultado la carencia de espacios para el crecimiento y conservación de la sociedad y población mapuche, como sostiene el *longko* Nawelpán “no están los espacios como para trabajar bien, para tener artos recursos no están los espacios. Nosotros vivimos en esta reducción que nos dejaron los



gobiernos de turno, entonces hoy por hoy estamos reducidos aquí en este pedacito de tierra” en la práctica esto hace muy difícil el desarrollo.

El proceso de saqueo y ocupación territorial, descrito por Marimán (2009) y Nahuelpán (2012), es visto por los líderes tradicionales como una enorme desdicha, infortunio y tribulación. Para el longko Relmucao la ocupación y consecuente usurpación llevada a cabo por los gobiernos chilenos es un engaño y una traición:

“Los chilenos con la mezcla de españoles y mapuche crecieron y dijeron: ‘Vamos a echar a los gringos [españoles] porque nosotros somos criollos’. Vuelto a buscar apoyo con los mapuche, y los mapuche los apoyaron pero cuando le entregaron la tierra, después se quedaron en el poder ellos, los dejaron afuera”.

Para el longko Nawelpán la guerra y ocupación chilena y argentina sobre el territorio mapuche ha sido “la desgracia más grande que nos ha podido suceder a los mapuche, y no tan solo de Chile, donde se dominaron los mapuche, es atroz lo que ha sucedido”.

La agresividad y la violencia es lo que mayormente refieren los entrevistados, el longko del territorio *nagmapu* Pascual Pichún relata el asesinato a los antiguos *longko* y observa que el resultado fue la imposición del orden legal ajeno, se les “invadió, mataron lo que era el jefe y ya, lo mataron y ellos colocaron a la capacidad de ellos [leyes], pero ya no tenía el mismo orden como lo tenía los que eran *longko* de esa época”.

Al respecto, José Panguilef del *lofmapu Rüpiümeika*, comenta, como llegaron a su territorio disparando a matar “en Maiwe llegaron quitando las tierra, quemando las casas, balearon la gente, le corrieron balas a las mujeres, también adentro de las casas, y le metieron bala a la casa”. La política del Estado consistía en vender terrenos que pertenecían a los *mapuche*, Panguilef explica que se “empezó a despojar a la gente. Despojo: ‘¡Esta tierra es mía!’ y ‘Yo la compre’. Pero ¿A quién se la ha comprado? A nadie. Escapando, les quemaron las casas y los sacaron”.

En este contexto, resulta sumamente interesante la siguiente reflexión del *longko* Leonardo Kalfuleo respecto al carácter de la sociedad mapuche:

“grandes guerras [se] lucharon contra el pueblo mapuche, y el mapuche desde ahí se convierte a ser un pueblo guerrero, para defender sus derechos. Porque anterior de eso el mapuche no era un pueblo guerrero, tuvieron que ser guerreros porque les buscaron”.

Según esta idea el mapuche no tenía una disposición belicosa ya que esta característica sería motivada por presiones externas, este es el sentido del principio de *inkawiin* – defensa – y de los procedimientos mapuche para la solución de conflicto o *küme elgetun zungu* referidos por Salamanca *et al.* (2003: 1153 y 1159-1164) antecedentes que refuerzan estos planteamientos.

Tras la ocupación militar el Estado chileno declaró como fiscales (Bengoa, 2004: 313-375) la totalidad de los territorios que hasta 1893 conformaban el *wajontumapu* o país mapuche, debido a esto para los mapuche las afirmaciones respecto a la propiedad legal de las tierras o terrenos que fueron usurpadas de manera violenta carecen totalmente de legitimidad, la sociedad mapuche se desarrollaba con soberanía y jurisdicción sobre sus territorios.

Entre los años 1900 y 1911 que se implementarían las políticas de expropiación, como nos cuenta el *longko* Pitriullan “el año 1900 *pu ingeneru wingka elunealunge ñi* título, la radicación primero, y *nombranoerki* como *longko*, y *feychi tripantu* de 1909, después vino el 1911”, en aquellos años llegaron los ingenieros estatales – dice – entregando títulos de Merced u otros e instaurando la radicación, en este contexto se materializa la reducción y se estableció al *longko* principal de cada una de estas reducciones.

El *longko* Relmucao describe el actual problema económico del pueblo mapuche como algo serio y plantea que sencillamente en la reducción no es posible vivir bien, sostiene que las fuerzas armadas y funcionarios del Estado chileno “cuando vinieron a quitar el campo a nosotros hicieron cerco y al mapuche entregaron así una cantidad [pequeña] sacando la cuenta de a 5 o 6 hectáreas cada habitante, entonces con 5

hectáreas no se vive”. Con esta reflexión coinciden la totalidad de los *longko* entrevistados.

La *longko* Juana Kalfunao comenta que, además, entre los mapuche ya existía una forma de organización en base a “grupos de personas como territorios y como familia, pero el *wingka* [el Estado chileno] después llega y diseña sus leyes y las reduce a pequeñas comunidades”. Desde la total extensión territorial se pasa a la expresión comunitaria en las reducciones, proceso que se conoce como la radicación.

Por su parte, el *longko nagche* Pascual Pichún realiza el mismo diagnóstico y lo complementa desde el punto de vista político-legal: “nosotros quisiéramos tener esa visión lo que tenían el mandato de los viejos antes, con una ley propia, que sea la ley si, que no pasara por el atrás de la sociedad [chilena], que nosotros pusiéramos orden nosotros libremente como tenemos que funcionar”, desde esta óptica el problema es también la imposición de un orden sociopolítico ajeno.

La imposición de las leyes chilenas constituye en sí misma una agresión a la costumbre ancestral la “organización se ve violentamente interrumpida de la noche a la mañana, fue saqueado, fue violentado” sostiene la *longko* Kalfunao, y agrega que “sus animales fueron tremendamente reducidos, las casas incendiadas”.

La problemática de la imposición de las leyes fue identificada por todos los entrevistados, al respecto el *longko* williche José Panguilef señala que por medio de “las leyes del gobierno, es que nos quitaron las leyes [nuestras], hicieron [otras] leyes”. Desde el territorio wenteche el *longko* Pichún analiza “en el fondo nosotros como ya no teníamos participación, perdimos la autoridad, perdimos todo, [nos] insertamos con ellos [a la sociedad chilena] para que nos utilicen como una herramienta barata la sociedad chilena”.

Por su parte, el *longko* José Relmucao considera que “si la política, la constitución política del Estado no cambia nosotros vamos a seguir así”, en su opinión la situación económica mapuche es “muy mala, por eso es que los viejos están quedando solos los hijos, por no pasar esa pobreza que pasaron sus padres, andan a la siga del trabajo en la ciudad, en las empresas”.

Para el longko Leonardo Kalfuleo la ocupación es una debacle que marca el devenir de la sociedad mapuche, en su opinión “la situación económica que tenemos el pueblo mapuche es por la razón que poseemos muy poca extensiones de tierra por familia”. Como es de suponerse la reducción coarta las posibilidad de producción familiar, explica este *longko* que los mapuche necesitan tener más cantidad de tierra por familia “porque si tenemos una buena cantidad de tierra ahí producimos de todo”, sostiene.

En relación a esto el longko Nawelpán indica que se encuentran “muy estrechos de campo, en eso estamos mal y tenemos que ‘hacer figuras’ (intentar diferentes métodos) para tener nuestros animales”, por su parte el longko José Relmucao expresa “hay que mantener la tierra para poder lograr tener algo también, que como nos redujeron tanto en la parte de la tierra” existiría para los *mapuche* una obligación de conservar los espacios que todavía están en su posesión.

El hecho de haber sido arrinconados en las reducciones es vivenciado por la población mapuche como una enorme limitación. El longko Pichún considera que en definitiva los mapuche “económicamente estamos muy limitados, por el hecho de no tener el espacio como para producir” y lo describe “como una cárcel porque el hecho [de que] nos tenían clausurados, nos hicieron una pequeña reducción, ahí nos tenían reducidos y no podíamos salir de ahí”.

El sentimiento de constricción se encuentra asociado a la imposición de las reducciones, a la escasez de tierras para la producción material y para la reproducción social, y es un efecto de la usurpación territorial. El énfasis puesto en esta idea de estar limitados económicamente es compatible con la observación desde un punto de vista institucional (D. North, 1993) en donde el paso abundancia a la reducción afecta las condiciones de vida menguando la efectividad de las instituciones mapuche.

No obstante lo anteriormente expuesto, en este ámbito hay que considerar además la autocatalización y actualización de las estructuras organizativas propias como una forma de reinstaurar el sistema socioeconómico precedente, por ejemplo en la

continuidad de los *longko*, como en el caso de don José Panguilef quien nos explica: “me nombraron en ese tiempo la comunidad, después que había falleció los otros *longko* antiguos” o del *longko* Pascual Pichún quien nos cuenta ha obtenido el cargo de sus antepasados cuando el anterior *longko*, su tío, falleció “ahí me eligieron” dice “soy *longko* no parte de mi papá, parte de mamá”.

Aun siendo derrotados en la guerra con los Estados chileno y argentino los mapuche no fueron totalmente desaparecidos y lograron sobrevivir. En las palabras del *longko* Augusto Nawelpán se puede observar el orgullo por haber sobrevivido a este desastre “de una y otra forma aquí se peleó y se defendió gracias a la ordenanza que había, a la ordenanza política que tenían los mapuche, si un *lofmapu* perdía el otro *lof* estaba intacto con toda su gente”, en este sentido la autonomía local, como principio de la organización mapuche, habría permitido la sobrevivencia de la sociedad mapuche.

Como sea en el modo de vida vigente en las territorialidades mapuche, su mentalidad e instituciones, persiste tanto en la lógica como los conceptos de un propio modelo de producción y sistema social, por esto la *longko* Kalfunao es enfática al expresar que como sociedad “debemos de mantenernos firmes defendiendo y protegiendo la tierra, defendiendo nuestra cultura, haciendo uso de nuestro *mapuzungun*, haciendo uso de nuestra vestimenta”.

Nawelpán también cree que la sobrevivencia mapuche ha sido gracias “a *wenumapu chao* (padre del mundo de las alturas) - *wenumapu ñuke* (madre del mundo de las alturas), de una y otra forma, y la madre naturaleza que nos escondió en su seno, y aquí estamos”, sostiene así que se ha debido a la creencia en la mapuche *feyentuwiün*.

La colonización y el sistema de reducciones significó la pérdida de la abundancia, trajo consigo la anomia y junto a esto el sentimiento de desolación para el sujeto mapuche. El *longko* williche Vicente Pitriullan describe del siguiente modo la llegada del *winka*:

“La pérdida de abundancia, ocurrió ¿Sabe cómo? Llegaron las empresas, arrendaron allá arriba el año 52 entonces ahí las personas después le trajeron digamos esto [el alcoholismo], entonces como el mapuche se fue para abajo, se

metió mucho a eso. Y muchos después sus campo los vendieron, ya, comenzaron a hacer fundos, y así llegó el wingka”.

La instalación del sistema de reducción, en la práctica, tuvo como resultado la división y la imposición de fronteras. Como lo expresa el longko Pascual Pichún “éramos un país, porque si nosotros perdimos la guerra con los de Argentina, que también eran de aquí [los *mapuche puelche*], estamos divididos por frontera aquí, todos somos mapuche y todo eso creo que pertenecíamos como nación”.

Así también lo considera el longko Kalfuleo “el pueblo mapuche actualmente no estamos unidos, porque imagínese quinientos años de invasión y quinientos años de colonización (...), las tierras reducidas, ríos, lagos, y así como hasta el día de hoy lo sigue ocupando y también contaminando, entonces todo está cambiando en contra de nosotros”.

## Consecuencias del despojo y la colonización

### Tabla N° 2. Síntesis testimonios del presente subcapítulo

**Longko Leonardo Kalfuleo:** La naturaleza nos daba todo y la gente se unía, pero la cosa fue cambiando.

**Longko Juana Kalfunao:** Los mapuche somos una sociedad distinta y sobre eso no hay reconocimiento.

**Longko Augusto Nawelpán:** Se ha deteriorado la unidad mapuche pues se hallan intervenidos por las esferas de la sociedad occidental, se asocian a diversos partidos políticos y religiones, además, la educación les aleja del ser mapuche y promueve un cambio de mentalidad.

**Longko José Panguilef:** Antes de la radicación los mapuche vivían como vecinos, luego se incorpora el dinero y se acostumbró el pago y el arriendo.

**Longko Pascual Pichún:** Se deterioró la visión mapuche, el mandato, y nos robaron las tierras; ahora es como que nos quedamos atrás en la tecnología.

**Longko Vicente Pitriullan:** Se trabaja la venta de madera, los jóvenes migran por el trabajo y los estudios.

**Longko José Relmucao:** El mapuche trabajaba colaborándose con un sentido solidario para producir la tierra, pero luego las empresas llegaron ofreciendo dinero lo que les debilitó la conducta. Viéndose con escasos recursos vendieron los árboles y ya no quedaron bosques, así les llevaron a la pobreza.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

Dada la empresa de conquista y colonización chilena, cuyo propósito fue además apoderarse del patrimonio material territorio, recursos y ganado de la sociedad mapuche (Marimán, 2009), que acaba con la suerte apogeo económico y comercial mapuche que hubo durante el siglo XIX; hoy en día no es posible observar mayor diferencia entre las actividades productivas que realizan los *longko* mapuche y el general de su población mapuche rural. Así, sus actividades más comunes son la agricultura y en la ganadería a pequeña escala:

- ~ El longko Nawelpán comenta que trabaja con sus “*oficha külliñ* (ovejas), *kawello külliñ* (caballos), *ketrantie may* (cultivando la tierra), tengo que ver con los animales que tengo; en la mañana viendo mis animales, ordenándolos, donde tienen que pastar”.
- ~ El longko Panguilef nos cuenta que “en este momento mi trabajo es la agricultura, crianza de animalitos, crio ovejas, crio vacas, bueyes, caballos, y hago de todo mis siembrecitas, mi huerto, siembro mis papás, arvejas, trigo”.
- ~ El longko Relmucao dice que él trabaja “por sustento de la vida, sembraba, aquí se da la papa, el trigo, la avena, el poroto, todo lo que significa producto para alimentación, si se da y eso trabajamos”.
- ~ El longko mapuche lafkenche Leonardo Kalfuleo nos explica que su actividad es la “pequeña agricultura (...) el campo mío está también con mucha medicina, eso es cierto que para los mapuche la medicina es todo lo que es vegetación. Y siembro también, y crio diversidad de animalitos”.

El despojo y la colonización han tenido una serie consecuencias que se perpetúan hasta la actualidad, las condiciones de la reducción acarrea cambios significativos en el modo de vida de la población originaria.

Don José Relmucao describe, por ejemplo, como finalmente desde su territorio la gente tuvo que recurrir a la explotación de los bosques, incorporándose de este modo al mercado:

“esto era un bosque antes, de árboles nativos, había *koywe* (roble), de todo eso, árboles nativos, entonces eso nos sirvió, ya entraron los bancos de aserradero de

madera, a comprar madera entonces los viejos con escasos recursos vendían para poder subsistir”.

El mismo caso es el que describe el longko Nawelpan sostiene que, entrada la época post-reduccional, se comenzó a trabajar el comercio “la gente vivía de la madera enyugaba sus bueyes iba a buscar trozos y los vendía a los compradores y con eso salía para vivir”.

Similar testimonio entrega don Vicente Pitriullan “*feý ta gewekumelay re kuzawuiwün pu mamüll mu*, vendiendo durmientes, *epe pichi amüyum mamüllengun zewma feý kona fanten mu*”, la situación no está muy buena, sólo se trabaja la madera y que muy poco es lo que se avanza con eso – nos dice.

Nawelpan se refiere también a la incorporación *mapuche* al mercado “nuestras hermanas tejen, venden sus mantas, y algunos que no la venden sino que la hacen para el gasto de la casa”, con lo que observa finalmente se contribuye al sistema occidental “generalmente se trabaja con agricultura de subsistencia, pero la gente que trabaja y saca créditos prácticamente está trabajando para pagarle al Indap<sup>68</sup> y tener buenos empleados en Indap pero no queda ganancia”.

El modo de vida de los mapuche se ha ido acomodando a la participación parcial y precaria en el sistema occidental, lo que difiere totalmente de la autonomía inicial vivida en el propio modelo de economía ancestral mapuche, como lo refiere el longko Leonardo Kalfuleo “antiguamente, como le he dicho, la naturaleza nos daba todo, pero al pasar de los tiempos o tiempo actual la cosa fue cambiando, [en aquel] entonces, para producir la alimentación o hacer un trabajo grande siempre se unían”.

Mientras el *longko* Relmucao explica cómo se fue perdiendo la mentalidad y dinámicas antiguas para pasar a la monetarización de las relaciones económicas: “llegaron la otra gente a poner trabajo en el mismo lugar de nosotros pagándole,

---

<sup>68</sup> Instituto de Desarrollo Agropecuario, institución dependiente del Ministerio de Agricultura que tiene por objeto: promover el desarrollo económico, social y tecnológico de los pequeños productores agrícolas y campesinos, con el fin de contribuir a elevar su capacidad empresarial, organizacional y comercial.



pagándole, un poquito, que le cambio la memoria a la gente. Entonces la gente se sintió que ganando plata podía vivir, entonces no todos trabajaban y entonces se debilitó la conducta, el sentido de la honorabilidad de la persona, pagándole plata para sobrevivir”.

La incorporación al mercado implica, asimismo, la incorporación o participación en la otra sociedad, en el mundo occidental, pero siempre en precarias condiciones (Imilan y Álvarez, 2008; Nahuelpán, 2013), dado que el sistema occidental considera a los mapuche ya sea como neófitos, ya sea como *el otro* ajeno o externo.

Al respecto Pascual Pichún reflexiona “si uno dice que no estaría en contra de la cuestión [de la modernidad], porque ya la sociedad occidental insertaron toda la tecnología, y nosotros ya estamos quedándonos detrás”; asimismo, el longko Pitriullan observa “*Ñi pu kiñelmapu amun atrasauleiwun*, sobre educación *niewegelay müchay fey f’takeche amui*, entonces *fey mu fei nga re wekeche mulei*”, mi territorio va atrasado en la educación, ya que los ancianos no han asistido y debido esto también los más jóvenes emigran – dice. Esta idea evidencia que, dadas las condiciones de vida presentes, la sociedad *mapuche* se percibe en una posición desventajada respecto de la sociedad occidental.

En este sentido, el longko Nawelpán pone énfasis en el problema de incorporar a los niños a la educación occidental y la consecuente pérdida de las aptitudes para participar de su propia comunidad:

“[N]o hay obediencia, cero obediencia, antes había conocimiento y había harta obediencia, ahora los niños lo entregamos apenas tenga 6 años a formarse en la parte occidental se van de la casa, si saben hablar *mapuzungun* dentro de los 6 años después no saben hablar ninguna cosa”.

Otro problema es la asimilación, la reflexión de los longko apunta al papel que ha tenido la educación occidental hegemónica en desmedro de la formación como mapuche. El longko José Relmucao expone su análisis, en este sentido:

“El mapuche nunca fue peón de otro, el mapuche trabajó la tierra colaborando mutuamente en el producto de la tierra porque sabía que de eso todos iban a comer. Entonces la cultura de nosotros nunca va a ser igual como esta cultura occidental. Y nosotros cuando nuestros niños van al colegio le meten toda la otra cultura y lo de nosotros se está perdiendo”.

De este modo las propias formas de socialización y disciplina mapuche fueron quedando en segundo plano; constatando la debacle de su mundo la moral del sujeto mapuche decayó, la historia dio paso a la expoliación de los escasos territorios disponibles en los Títulos de Merced, de Comisario y otros, entregados por el Estado.

Para la *longko* Juana Kalfunao parte de la solución a las problemáticas acarreadas por el despojo y la colonización, radica en el reconocimiento político de la diferencia y de la historia de relación con la sociedad occidental “sabemos también que estamos con una sociedad distinta, pero esa sociedad distinta tiene que tener un reconocimiento reciproco a la diversidad, reconocer que ellos invadieron nuestro territorio y tener un respeto por nosotros”.

El *longko* Relmucao expone su propuesta de como revertir la situación problemática actual “tiene que tener oportunidad de estudiar los jóvenes” – dice, “pueden aprender, y si ellos aman a lo originario, su *lof*, su *tuwün*, aunque estudie van a estar pensando aquí”, y algo ingenuamente considera que “después, cuando logren tener esos conocimientos, si el gobierno está de buena, habrían proyectos de cualquier manera”.

Olvida que la educación histórica y actualmente busca preparar a las personas para realizar trabajos y prestar servicios en el contexto de la sociedad occidental, esto es, una educación para la asimilación (Huenchulaf y Melipil, 2003: 1159-1578) y no para asumir tareas, roles o funciones en el desarrollo de la sociedad mapuche.

Coinciden los demás *longko* con esta perspectiva crítica sobre la educación, el *longko* Pichún observa que la asimilación es un fenómeno promovido “por la

educación porque el *wingka* nos dijo ‘esto es lo mejor para usted’ y se perdió la visión del mandato”, es decir, se perdió el vínculo con las instituciones propias.

Otros *longko* plantean que la alternativa para mejorar la situación económica se encuentra en la voluntad colectiva, el *longko* Nawelpán considera que hoy en día la cuestión se trata de “como nos ordenamos culturalmente para salvar la ‘*especie*’<sup>69</sup> también pensando en la autonomía [por qué] hoy día está en peligro la ‘*especie*’ humana mapuche”. Por su parte, el *longko* Pichún pone el énfasis en la recuperación territorial ya que en algunos casos ha sido una solución efectiva, “hemos tenido la fuerza de ya, con las grandes luchas que hemos tenido, mucho los mapuche hemos podido recuperar las tierras robadas, y con eso nos hemos desarrollado”, comenta.

En este punto, lo que observamos es que la diferenciación funcional de la sociedad occidental (Luhmann, 1998) ha influido y promovido cambio de valores en diversas esferas de la vida social mapuche, como observa el *longko* Nawelpán “estamos demasiado intervenidos, primero tenemos las religiones, tenemos los católicos, los evangélicos, una serie de religiones. Ya, después tenemos los partidos políticos, todos sacan un pedacito de los mapuche, y nos tiene totalmente desunidos”, refiriéndose a las esferas religiosa y política.

Esta influencia sobre la vida social mapuche implica también cambios en la racionalidad económica mapuche e incluye la mercantilización de las relaciones interpersonales, cuestión que es también comentada por los entrevistados. El *longko* José Panguilef se refiere a la influencia desde las relaciones comerciales y laborales sobre la población mapuche “después que llegaron las empresas a trabajar, arrendaron montañas, algunos vecinos que tenían montañas buenas. Llegaron los patrones que manejaban esos arriendos, empezaron a pagarle a la gente”.

La opinión del *longko* Panguilef es que antes “de la radicación la gente vivía así como vecinos no más, pero cuando ya llegaron los *wingka* a molestar a la gente, quisieron separarse” debido a que “la gente se acostumbró ya, no prestarle bueyes al vecino, sino que le conseguían bueyes le cobraban cuanto valía el buey en el día,

---

<sup>69</sup> El *longko* Nawelpán utiliza la idea de “*especie mapuche*” con la finalidad de diferenciar al *mapuche* como *che*, es decir, como un tipo específico de persona socializada.

cuanto costaba un arriendo”. En este sentido el longko Augusto Nawelpán sentencia “estamos afanados en lo que nos ha llevado a la pobreza más grande en Chile es poder como exploto yo al otro”.

En este contexto se fue perdiendo la continuidad de las propias formas de producción del sistema social mapuche, un proceso que fue promovido violentamente por medio de las leyes y por la vía de la fuerza, así como por el colonialismo y la asimilación.

## Elementos previos y constitutivos de la racionalidad económica mapuche

**Tabla N° 3. Síntesis testimonios del presente subcapítulo**

**Longko Leonardo Kalfuleo:** Hay mensajeros en el mundo de arriba, existía una sabiduría sobre estos asuntos espirituales.

**Longko Augusto Nawelpán:** El mapuche es espiritual la creencia y los sueños le ordenan que hacer, el origen familiar es lo que le permite heredar y obtener esos conocimientos, también aprender la lengua propia.

**Longko José Panguilef:** La cultura viene de antes, las gentes fueron aprendiendo esa sabiduría en distintos lugares, porque es compartida.

**Longko Vicente Pitriullan:** Los mapuche, que provienen de la naturaleza misma, en la antigüedad se aliaban con seres de otras dimensiones que le ayudaban a prosperar, tener alimento, animales y plata.

**Longko José Relmucao:** Los líderes mapuche deben seguir las normas que existen entre las personas y en los lugares ceremoniales, pero además saber evaluar la situación para preparar, ordenar.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

Dicen que la gente mapuche en la antigüedad brotó desde los distintos lugares de la naturaleza: “me cuentan que, antiguamente, nacía como cualquier cosa un *mapuche* en la montaña o en una quebrada. Según también conversaban; ‘Femgechi küpan che’ – dicen. Ese küpan che ese es de ascendencia que a mí me hace”, tal sería el origen de la gente mapuche nos dice el longko Vicente Pitriullan.

La anterior afirmación encontraría su fundamento en el *apew* o relato *mapuche* de creación llamado *Wanglen* (Barriga, 2012)<sup>70</sup>. Según este *apew* una mujer, que antes habría sido una estrella, produjo que desde todos los lugares a su paso bosques,

<sup>70</sup> Se trata de una versión actualizada e ilustrada del mito. Según esta versión *apew* vendría siendo un mito de origen o historia de la creación *mapuche*, el que se diferenciaría del *epew* una fábula o historia simple.

montañas, ríos y otras fuentes o *küpan* salieran estos *küpanche* orígenes de las distintas ascendencias como *pangi*-puma, *ngürü*-zorro, *ñamku*-halcón, *filü*-serpiente, entre otros.

Muchos de los *mapuche* que participan de las instituciones ancestrales, hasta hoy en día, consideran esta idea como un elemento central en su forma de relacionarse con la naturaleza. Asumen que su linaje familiar y sus nombres o apellidos provienen desde aquel origen remoto y estando así asociado a una especie animal, esto es lo que afirma el longko Relmucao “nos nombramos en nuestra lengua como las aves, las piedras, los ríos, todas las cosas valiosas que hay, la diversidad de existencia que hay en el espacio, de esta forma se nombraban los grandes mapuche que vivían en la antigüedad”.

La forma en que el individuo *mapuche* se relaciona a partir del conocimiento ancestral con el espacio que constituye su ambiente natural, será de principal importancia en la racionalidad económica *mapuche*.

La *mapuche gijañmawün*, la religiosidad y creencia mapuche o *feyentuwün*, es parte esencial de los marco de sentido en el mundo mapuche, y por tanto de su racionalidad económica, en ellos conceptos como *wenu*, *mapu*, *püllü*, *gijatuwe* y *gen* son fundamentales. Al respecto el longko Nawelpán enfatiza la particular visión de la dualidad que alberga la fe mapuche “nunca fue solo el mapuche”- sostiene, “si el mapuche es espiritual, por algo tiene una creencia en *wenumapu chao* - *wenumapu ñuke* [padre y madre de las alturas], si nosotros dejamos de creer en la dualidad estaríamos no sé de qué forma transformados”.

La dualidad no sólo se expresa en la idea de que todas las fuerzas contienen un aspecto femenino y otro masculino, sino también, por ejemplo, en la creencia respecto a la existencia de otros mundos, como sostiene el longko Kalfuleo “el mensajero llega de arriba, del *wenumapu* [mundo de arriba], que ahí está el espíritu puro y aquí en el *nagmapu* [mundo de aquí] el espíritu no es todo puro”.

Por tanto, en este contexto, se debe considerar la relación que los *mapuche* mantienen con seres de estas otras dimensiones: los *püllü*, *genmapu* y *kuyfikecheyem*,

es decir, manifestaciones de la naturaleza y de los espíritus de los antepasados fallecidos, emisarios del mundo espiritual con los cuales existe una comunicación y a quienes se retribuye mediante ceremonias. Desde las ciencias sociales estas nociones han sido analizadas bajo el concepto de reciprocidad vertical (Kradolfer, 2001), expresando con bastante claridad la importancia que estos vínculos tienen para la cohesión en la sociedad mapuche.

Al parecer, en general a estos seres, se les sitúa bajo la categoría de *inha mogen*<sup>71</sup>, el *longko* Pitriullan sostiene que la prosperidad del pueblo mapuche dependía de la relación con estos seres: “tenían mucha plata antes el mapuche, pero que no trabajaba solo así, *ge fuin mogen, inha mogen ñi kishu kuzawetu fey mu muleyfu ti plata*, y *feiti* renuevo nosotros, no trabajamos con eso ahí, con ese espíritu”, con estos seres *inha mogen* se trabajaba y así conseguían enriquecerse – dice.

La argüida experiencia del acceso a ciertas fuentes de información y comunicación espiritual es una opinión generalizada entre los *longko* entrevistados, por ejemplo el *longko* Nawelpán considera de gran relevancia “la creencia y los *pewma* (sueños), porque los *pewma* a uno le ordenan que es lo que tiene que hacer, el espíritu”.

Por esto que el *longko* Vicente Pitriullan, en relación al modelo mapuche de producción, sostiene que los seres *inha mogen* les ayudaban a la gente, “antiguamente los mapuche todos creo que eran así, trabajaban con *inha mogen, kellugei* [que les ayudaban] para que tengan más plata, más comida, más animales, y el que tiene eso nunca se le moría el animal en el invierno, porque ese *weney* [amigo] los cuida”.

Respecto del conocimiento *mapuche* no existe una noción clara sobre su origen y en general la idea es que los saberes son inmemoriales o habrían sido resultado de la búsqueda de algunas personas que emprendieron viajes para obtener nuevos conocimientos, según sostiene el *longko* Panguilef “sería que aprendieron en otras

---

<sup>71</sup> Literalmente: Cercano/Vida. Seres que existencia en una dimensión de cercana a la nuestra. Aunque aquí nos referimos como *Inha mogen* solo a estos dos, *pillü* y *genmapu*, en la visión del mundo *mapuche* existiría una variedad de seres que pueden influir y participar de la interacción entre las personas y de estas con el mundo.

partes, sacaron las ideas y así fueron aprendiendo, como la gente uno mismo cuando con ver a otra parte aprende. Y así han llegado seguramente los estudios”.

De acuerdo a lo anterior, la racionalidad económica mapuche, con un marcado carácter tradicional (Faron, 1969: 260-261), no buscaría la maximización en el aprovechamiento de los recursos, asimismo, el desarrollo y la innovación sociocultural sucederían por medio del proceso del *pu xem kimün* o construcción de conocimiento reflexionado (Salamanca *et al.*, 2003: 1149; Quidel, 2006: 136).

Un ejemplo de esto se encuentra en el siguiente relato del *longko* Augusto Nawelpán respecto a la actualización de la organización mapuche:

En cierta ocasión en el *lofmapu Wenuyeko* un *genmapu* bajo la forma de *kiñefutra bardel* – un gran toro gigante, como un animal mitológico – se manifestaba atacando a la gente alimentándose de carne humana. Los *Kalfikura* recurrieron entonces a una *machi* quien sugirió poner a dos niñas mapuche como *kalfu malen*. Luego, durante una ceremonia, el animal raptó a una de las niñas, quien tiempo después regresó habiendo descubierto el modo de acorrallar al espíritu hasta agotarlo y luego así cazarlo. A partir de este evento, y en lo sucesivo, las dos *kalfumalen* pasaron a formar parte de la organización territorial. A partir de esta dificultad específica surge la innovación.

De modo que, en un primero momento, muchos de los activos, sean estos bienes, servicios o productos, son resultado de la tradición, es decir, existen desde tiempos inmemoriales y se irían mejorando o innovando en base a las necesidades.

Las dificultades, inquietudes o necesidades, que en el contexto del *pu xem kimün* son conceptualizadas como *zuam*, muchas veces surgen y/o tienen su respuesta en los mensajes entregados por los emisarios espirituales.

Los *pewma* o sueños son considerados una fuente directa de información, cuya recepción es resultado de condiciones especiales de una persona así como de su origen familiar. Nos explica el *longko* Nawelpán que este tipo de casos “depende del *küpal* [origen familiar] que tenga, va a obtener el conocimiento de saber, de soñar, de

ser *pelon* [vidente], saber hablar *mapuzungun* bien y saber hablar también el castellano, pero es por el *küpal*".

Especial participación en estas formas de acceso al conocimiento tienen los *machi*, en su capacidad de *küymín*, y los *pelon*, en su capacidad de videntes *pelotufe*, quienes se presentarían como un oráculo para anticiparse a dificultades futuras y que, considerando el papel que juega este tipo de intuición en la innovación y la resolución de problemas, estos agentes tradicionales cumplirían también una importante función en el marco de la racionalidad económica (Santos, 1986).

Como se observa, en estas nociones respecto del conocimiento, tanto de forma implícita como explícita, está presente un componente normativo. Al respecto nos comenta don José Relmucao que "el *longko* tiene que seguir las normas que tiene el espacio, las normas que tiene para regular la continuidad de las personas, la forma que tiene la rogativa, todas las cosas de la forma del *gijatun*". Así, en el caso de los agentes mapuche el *az mapu* determinará límites a sus acciones.

Este componente normativo, no obstante, hay que considerarlo como lineamientos generales, el derecho mapuche contenido en el *az mapu* no es un código escrito, la sociedad mapuche es una sociedad ágrafa donde las acciones que realizan sus instituciones son, en la práctica, reversiones de expresiones anteriores y no copias fieles o *al pie de la letra*. Esto es lo que también sugiere el *longko* Relmucao:

"[L]a gente que piensa, analiza las cosas, en todo orden de cosas va centrándose, madurando su conocimiento que, a la postre, hace un diagnostico una cuestión de cálculo, lo ve realizado y dice: 'Lo hice bien'. Una cosa así, pero el mismo entorno le va entregando esos materiales para ordenar".

Es muy importante ir reflexionando desde ya sobre esto, en vistas de las evidencias, no es posible coincidir con la idea que de que la sociedad mapuche a partir de su conocimiento promueva prácticas estáticas. Al contrario, siguiendo las palabras de Relmucao en las acciones se aplica la creatividad, el ensayo y el cálculo, esto último es el *mapuche rakizuam*. Por esto Relmucao agrega que, tradicionalmente, los



*mapuche* “ellos solos buscaban su medio, su *pepiluwün* dicen ellos”, es decir, sabían cómo manejarse o conducirse en el sentido de tener preparación y organizarse.

Pero además, los *longko* destacan a las personas mapuche que tengan la disposición de conservar y transmitir a otros su saber, Kalfuleo expresa que lo importante en “nuestra cultura es mantener como fuimos (...) un pueblo científico, fuimos un pueblo filosófico, entonces existían esas dos grandes sabidurías o muchas más”, y Nawelpan dice que en su opinión ningún mapuche “donde quiera que este, no podría dejar de ser mapuche y no podría echar por abajo la civilización mapuche, el *kimiin*, por aprender otros conceptos de otras vidas, de otros pueblos”.

El *longko* Panguilef considera que el conocimiento está disponible para todos, de modo que el “que tiene interés en aprender se manda a enseñar. Porque la que sabe no se ofrece también creo que, no niega conseguirle su sabiduría, porque nadie se niega que aprenda otro”.

En el adverso contexto actual, las personas mapuche para dar continuidad al conocimiento ancestral deben realizar grandes esfuerzos y tener una especial disposición para su conservación y proyección, incluso los *longko* deben estar permanentemente practicando, así lo expresa en su opinión el *longko* Augusto Nawelpan “yo conozco el *mapuzungun* y lo hablo bien, algunas veces canto, ruego y por eso mis palabras todavía me brotan”.

### **El papel de la mujer en la racionalidad económica mapuche**

La mujer tiene una importancia central en la sociedad *mapuche*, antropólogos e historiadores sostienen que en la época pre estatal la mujer era considerada como una oportunidad para mejorar la situación económica de las familias debido a la producción de textiles y a que se promovía que las alianzas políticas fueran afianzadas a través de vínculos de parentesco, por ejemplo los hijos e hijas de un territorio estaban casados con los de otros territorios. La información respecto de estas alianzas era de conocimiento general y, de este modo, contribuía a la

mantención de la estabilidad social y de las autonomías locales (Bengoa, 2004: 276-277).

**Tabla N° 4. Síntesis testimonios del presente subcapítulo**

**Longko Leonardo Kalfuleo:** La mujer se desempeña bien en la producción y le enseña a las otras mujeres, además es el apoyo que necesita el hombre como su pareja.

**Longko Juana Kalfunao:** A la mujer la vida le ha dado el papel de la fertilidad y de entregar el cariño.

**Longko Augusto Nawelpán:** Como mapuche es un ser muy importante y principal, no podemos estar sin la participación de la mujer; ella favorece la realización de las ceremonias con su preparación.

**Longko José Panguilef:** La mujer hace la cultura, las más antiguas transmiten su sabiduría a las más jóvenes.

**Longko Pascual Pichún:** Las mujeres participan en la educación y en la fabricación de productos.

**Longko Vicente Pitriullan:** La cultura es de las mujeres, ellas tienen importancia en el diseño y producción de tejidos elaborados.

**Longko José Relmucao:** La mujer es importante en la crianza y formación de los hijos.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

Por su parte, los entrevistados sostienen que la mujer tiene un papel central, según el *longko* Augusto Nawelpán “la mujer mapuche es un ser humano muy importante, en el mundo mapuche, en el quehacer social de la comunidad la mujer es el principal ser humano”. Entre los aspectos más relevantes de su rol se encuentra la mantención y proyección del conocimiento, la participación en la producción y también en su capacidad de ejercer su influencia para la educación de las personas.

Incluso algunos entrevistados señalan que la cultura la domina la mujer y el hombre le ayuda en esto. Un ejemplo clave en relación a esta idea es la hegemonía que la mujer tiene en la elaboración de los *ñimin* símbolos de los tapices mapuche que constituiría una escritura ideográfica (Millaleo, 2011). El *longko* José Panguilef sostiene que en la relación de la mujer con la cultura, la “más antigua, ya la que vivió después, después siguiéndole a la otra, la otra ya llegó a vieja se terminó con los años, las otras más nuevas fueron siguiendo [su] sabiduría”<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> Aunque nos inclinamos por esta interpretación, en la respuesta del *longko* también es posible interpretar que: i) tiene un concepto de cultura sólo en el sentido de producción material de objetos, y/o ii) estima que la cultura es una cuestión de las mujeres, y, por tanto, no tiene un concepto de cultura como algo general y simbólico de la sociedad en su conjunto.

Por su parte, la *longko* Juana Kalfunao considera que el propósito de la mujer es germinar y dar frutos en la vida, se trata del “papel que le da la vida, la humanidad, entonces como tiene eso en su mente ella va a estar siempre preocupada de producir, de que todas las semillas sean fértiles, de que todas las semillas den su producción”, en esta afirmación se referiría tanto al papel productivo como al desarrollo de la sociedad.

Los entrevistados también, destacan el importante papel de la mujer en la producción, el *longko* Leonardo Kalfuleo nos dice que en este ámbito la mujer adquiere preponderancia porque “se desempeña en cualquier producción, puede ser también en tejido o preparar los alimentos, por ejemplo una mujer cuando se va a fabricar el catuto o *mültrun* siempre lo va a realizar la mujer porque ellas son dueñas de casa”, para el *longko* ser dueño de casa significa administrar la familia, sus recursos, su campo, su ganado y demás bienes y recursos.

En la misma dirección apunta el *longko* Nawelpán quien, por un lado, reconoce que las tareas que asumen son trabajosas y, por otro lado, considera que ellas tienen un lugar especial, “porque la mujer prepara el *muchay* (bebida de cereales) para preparar la rogativa y un *longko* no puede salir de la casa sin hacer su rogativa”. Es sólo la mujer la que proporciona el *muchay* o *muday* con el que se expresa la ritualidad mapuche. En el discurso ceremonial “para efecto de los *gijatun* [a quien se] resalta primero es a la mujer”, destacan así la importante función que las actividades cotidianas, propias de las mujeres, tienen en la espiritualidad y la moral *mapuche*.

Por su parte el *longko* Pichún señala que el rol de la mujer es “hacer el *makuñ* (poncho), *trariwe* (faja), calcetines, lo que hacían antes las *chiripa* (pantalón), la mujer lo fabricaba. En la educación de los niños también, pero eso era en conjunto”. Don Vicente Pitriullan se inclina también por el rol productivo de la mujer, contexto en el cual “tiene su importancia, como ellas tejen, hacen mantas, tejidos, labores, ahí se entretienen también pu, esa es la cultura de ellas”, coincidiendo ambos en un concepto que relaciona producción y cultura como una misma cuestión.

Don José Panguilef también señala que la mujer en “su cultura, propia de ella, [es] ayudada por el hombre al manejo”, contribuye así con la idea de que la mujer tras su

incorporación al grupo familiar del hombre, producto del matrimonio, aporta a su nueva familia con su bagaje y conocimiento sociocultural.

El *longko* Nawelpan afirma que el conocimiento *mapuche* es una herencia a cargo de la mujer, “no se sabe cómo accedimos a ese conocimiento [aunque] de una y otra forma nace en la abuelita, la mamá y se va heredando ese conocimiento”, ha sido transmitido de generación en generación “por eso decimos que se sigue lo que ya hay en el mundo”.

Todos los entrevistados coinciden en que las actividades realizadas por las familias no pueden sino ser desarrolladas en conjunto la mujer con el hombre, el *longko* Nawelpan remite nuevamente al principio mapuche de la dualidad “nosotros somos hechos de un hombre y una mujer, así como se dice: ‘*wenu mapu chao, wenu mapu ñuke*’, nosotros no podemos estar sin la participación de la mujer y por lo tanto se tiene que trabajar de forma igual, responsable”.

El *longko* Kalfuleo además considera que las mujeres son cruciales para el apoyo que se da en la pareja “un parlamentario, por ejemplo, si no tiene apoyo de su señora no va a funcionar bien” – sostiene – realizando una analogía entre las autoridades políticas en la sociedad occidental y los *longko mapuche*. Desde su perspectiva Kalfuleo estima que en la naturaleza sucede el caso similar porque “no solamente el ser humano puede pensarlo así, porque igual puede ser hasta un insecto o un animalito, cuando son pareja tiene que marchar bien”.

Los entrevistados también reconocen la importante función que cumple la mujer en la educación mapuche, el *longko* Relmucao considera que “es un trabajo criar a los hijos, a todos ellos ayudarles a crecer fuertes”, y el *longko* Kalfuleo destaca la solidaridad de la mujer quien se preocupa no sólo de su propia familia sino también “de enseñarle al resto de las mujeres”.

Por su parte, la *longko* Juana Kalfunao afirma que por medio de su entrega la mujer demuestra su cariño, sus productos, sus alimentos, su atención son muestras de afecto, “porque eso es lo que va a recibir la gente, el cariño de la mujer”.

En síntesis, el papel de la mujer mapuche aún no se encuentra plenamente valorado al interior de su sociedad. Si bien es cierto ellas tienen un lugar principal en el ámbito productivo, cumplen también un importante rol en la transmisión del conocimiento y la reproducción sociocultural y, además, han tenido una participación activa en la historia mapuche reciente, realizando, desde diversas esferas de la actividad humana, un aporte sustancial al proceso de reconstrucción de la sociedad mapuche (Leiva, 2015).

## Producción, origen territorial y recursos espirituales

### **Tabla N° 5. Síntesis testimonios del presente subcapítulo**

**Longko Leonardo Kalfuleo:** Entre varios familiares se ayudaban a producir, los ancianos capacitaban a la juventud en distintas profesiones. La naturaleza ofrece diversos rubros de producción según la localidad y ayuda al mapuche enviando mensajeros que le indican cómo hacer las cosas.

**Longko Juana Kalfunao:** Cada familia, dependiendo del sector y de capacidad, elaboraba joyas, textiles, cerámicos u otros, e intercambiaba sus productos; aunque esto se ha perdido lo está retomando la gente joven.

**Longko Augusto Nawelpán:** Se preocupaban de que la familia participe de la producción, si no había insumos en un espacio se iba a buscar.

**Longko José Panguilef:** La gente acostumbraba ayudarse, se hacían las cosas ellos mismos desde la ropa hasta las embarcaciones. Las ideas las fueron aprendiendo también en otras partes.

**Longko Pascual Pichún:** De muchos siglos las familias han sabido cómo elaborar alimentos, vestuario, joyas y otros, existía también el intercambio.

**Longko Vicente Pitriullan:** Antes los mapuche producían del puro campo, elaboraban su bebida y con eso se dirigían a los espíritus de la naturaleza y entre los mapuche de buena ascendencia parlamentaban.

**Longko José Relmucao:** Había equidad en repartir la producción, se trabajaba de forma planificada la ganadería, también la madera y en textil, para esto había especialistas. Dependiendo de la zona eran los productos y por esto había intercambio, también se pagaba con trabajo.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

La abundancia y el orden establecido con base en la familia, determinaban el carácter del modelo de producción en el mundo mapuche ancestral previo a la ocupación militar. Así es como lo describe el longko Nawelpán “cada reinado<sup>73</sup> se preocupaba de que su familia trabaje, produzca, haga recolección de alimentos”, refiriéndose a la forma en que se realizaba el abastecimiento en cada localidad o *lofmapu*.

<sup>73</sup> El longko Nawelpán dice “reinado” porque en su opinión antiguamente cada uno de los lofmapu debido a su carácter de jurisdicción y autonomía territorial, habrían sido como un reino.

Don José Relmucao estima que para poder realizar con éxito las labores de producción se planificaba, “elegían, yo creo, donde poder sembrar algo y donde se podía también criar algo ¿Qué algo? Vacuno, ovejas... No en una cordillera llevar oveja se lo comen todo los leones, entonces hay que tenerlos en otro lado”, destaca además que en aquella época “había una equidad en la repartija del producto de la tierra”.

Opinión similar es la del *longko* Leonardo Kalfuleo, en aquel “entonces cada familia guardaba también su alimentación”, en este contexto de gran abundancia había también gran cantidad de insumos disponibles “poseíamos muchos frutos silvestres, y así cualquier otro tipo de alimento que la naturaleza nos daba todo, entonces el pueblo mapuche poseía cualquier alimentación en abundancia”. Por su parte el *longko* Vicente Pitriullan sostiene que “antes la situación del mapuche era mejor”, los terrenos eran más productivos “el puro campo así no más, más abonados pues, entonces, ellos le barbechaban, sembraban y cosechaban, esa era la producción que hacían”.

En este ámbito los *longko* incorporan también conceptos de producción comunitaria, sostiene Panguilef que “hacían *minga*, la gente se acostumbró mucho, siempre se acostumbraban a ayudarse” y el *longko* Kalfuleo señala que “entre varios ayudaban el cultivo, entre varios ayudaban a sembrar y entre varios también, nos ayudábamos en cosechar, guardar toda nuestra alimentación, entonces es parecido como dice el pueblo occidental el *minga* o *mingako*”.

El *mingako* como institución se encontraba en plena vigencia durante la década de 1960, originada en la *minga* del área andina, obliga a la ayuda recíproca al interior del grupo familiar, el que incluye tanto parentescos sanguíneos como ceremoniales, y su objetivo es realizar determinadas tareas específicas de cosechas, limpieza de terrenos, construcción de viviendas, entre otros (Hernández, 2007: 3).

La *longko* Kalfunao explica esto “todas las familias tenían textiles en su casa, o sea, no podía levantarse una *ruka* de un recién casado si no tenía una rueca si no tenía un molino para moler sus cosas”, se refiere al *rukan* una práctica *mapuche* consistente

en apoyar a un matrimonio que comienza para instalar su vivienda (Castro, 2013: 125-127) y contar así con ciertas condiciones mínimas.

Las características de las materias primas y de las tecnologías disponibles en cada localidad condicionaban la elaboración de productos específicos, esta es la visión esgrimida por todos los longko entrevistados, la longko Kalfunao indica al respecto:

“[D]epende del sector donde se den las plantas, por ejemplo en los *lafkenche* puede darse mucho la pita para hacer los canastos; también en el sector *wenteche* se puede dar mucho la greda para hacer los *metawe* (cantaros). Entonces se hacían intercambios, los que no tenían *yepu* (fuente tejida de cortezas), se trasladaban los *yepu*, los otros llevaban los cantaritos, los *metawe*, los *rali* (platos)...”.

El longko pewenche José Relmucao considera también que la producción dependería del “lugar donde [se] vivía porque, por lo menos aquí en esta zona, siempre fue una zona maderera” comenta que han existido siempre bosques nativos, mientras que en otros lugares en “la zona más abajo *ngulumapu* [es] zona triguera, ahí se cosechaba trigo, mucha producción para la alimentación” y agrega que “donde no había se traía”. Y el longko del *fütaelmapu lafkenche* Leonardo Kalfuleo explica que desde la costa, de forma particular, se siembra “muchos cereales y hay mucha producción natural, por ejemplo, lo que producen los ríos, lagos o mar, que ahí se produce mucha alimentación”.

Las grandes distancias existentes entre las distintas territorialidades y el localismo en la obtención de materias primas, habría determinado una situación en que las mismas familias, en coordinación con los otros *lofche*, en sus agrupaciones u organización de mayor nivel como el *rewe*, debían tener una abundante y variada producción desde los utensilios domésticos, la alimentación, las herramientas para el cultivo, pasando por los aperos de los animales, hasta la misma vestimenta de sus integrantes.

Estas condiciones determinaban la elaboración de ciertos tipos de productos dependiendo del territorio, se definía también así las particularidades locales en cuanto a elementos visibles distintivos de cada *lofmapu*; este tipo de caracteres

específicos son los que conforman el imaginario hoy en día existente respecto a las características y la estética de la cultura *mapuche* pre-reduccional.

Al respecto se pronuncian varios *longko*: Leonardo Kalfuleo sostiene que “cada familia hacía su trabajo”, Relmucao dice que “se hacía todos los utensilios de casa de madera la batea, el plato, la cuchara, la tasa”, y el *longko* Panguilef cuenta que “se hacían su ropa ellos mismos tejían, usaban *chiripas*, los hombres, mantas” y que además “hacían sus servicios [utensilios] las ollas, los cantaros, las *chungas* (barriles) para hacer el *muday*, todo eso, para cocinar...”. Por su parte, el *longko* Nawelpán expone que “para hacer *muday*, nuestra gente que hacía *metawe* (cantaros), ahí por cientos de años, miles de años que [...] trabajaron la greda”.

Como resultado de las condiciones de producción mapuche existe también la idea de que las cosas elaboradas actualmente constituyen un especie de réplica de lo que antiguamente ha sido desarrollado, el *longko* José Panguilef observa que “quedaron muchas cosas antiguas aquí hechas por mis abuelos, el *kultrun* (tambor ceremonial), *rali* (platos), todos esos quedaron hechas de antes”.

Visión similar es la del *longko* Pascual Pichún quien expone: “[C]uando yo me di cuenta todos sabían cómo desarrollar ese alimento, cómo desarrollarlo ese el *makuñ* (poncho), el *chamall* (reboso de mujer), todas esas cosas, no sé cómo sería ahí, porque [la elaboración de estos objetos] ya vienen de muchos siglos”.

En el contexto de la producción ciertas personas y familias habrían generado una especialización en ciertos rubros, el *longko* Relmucao pone como ejemplo la producción textil mapuche:

“[E]specialistas tiene que haber habido, porque se hacían mantas, porque se especializaban en su trabajo en la práctica misma de ellos; imagínese, en el hilado tenían un husito, *ñimkuñ* le decían, entonces lo hacían y sacaban ahí veían más delgadito más delgadito... y según el color, también a veces se teñía, la teñida de los hilos lo hacen con los árboles, las cascarras [cortezas], los palos, las hierbas, entonces ellos sabían”.



El *longko* Kalfuleo, nuevamente trae a colación la idea de que los ancianos siempre han sido los “encargados en enseñar” a las generaciones más jóvenes, cumpliendo así un rol formativo, nos comenta:

“Siempre fueron las personas mayores o los ancianitos, sea mujer o hombre, pero eran ancianos, porque los ancianitos esa era su labor para ellos servir como profesores. [Ellos] capacitaban a la juventud, desde niños los enseñaban y hasta la edad de 30 años, entonces salían con su profesión, por ejemplo uno sabía tejer, otros preparaban la alimentación, otros ser médicas, como conservar la naturaleza (...). Antiguamente los mapuche igual sabían muchas profesiones”.

Mientras la *longko* Juana Kalfunao introduce la idea de la transmisión hereditaria, conocido principio en el campo sociopolítico mapuche, en el ámbito de las actividades productivas “hay gente que está destinada a hacer las joyas, hay otra gente que está destinada a hacer los telares, hay otras comunidades que están destinadas a hacer los *metawe*”, dice. El *longko* Pascual Pichún ejemplifica lo anterior “de parte también de la familia, yo parte de mi familia son plateros, mi bis abuelo era eso (platero), y por eso nosotros de repente nos gusta trabajar con la plata porque lo traemos de sangre”.

Estos planteamientos dan consistencia a una idea de especialización familiar como principio de la producción mapuche, el origen de la innovación sociocultural no necesariamente será el *lofche* ni la sociedad en su conjunto, se trata más bien de la iniciativa desde la familia donde se desarrolla la especialización, para la mejora de la calidad o la creación o elaboración de un producto, objeto o servicio social. Una innovación desde una localidad pasará luego a ser parte de la producción de una territorialidad particular y, al lograr el reconocimiento, puede influenciar desde ahí al resto de la sociedad mapuche.

Otro elemento indicado por los *longko* es la capacidad, de ciertas personas o familias, para desarrollar un criterio de espiritualidad que se aplica como recurso intuitivo, cognitivo o técnico a la producción mapuche. El *longko* Kalfuleo explicará muy bien este asunto:

“Las cosas se producían... porque el mapuche, como le decía yo, fue un pueblo filósofo y por la filosofía entonces creaban cosas. Pero esas no eran cosas así sino que eran una sabiduría real ¿Y cómo lo tenían? Filosofando, pensando, sufrían”.

“Y donde sufrían tanto, entonces rogaban, pedían a la naturaleza, que los ayude que los oriente y ‘ayúdenme’, como diciendo ‘coopérenme’, exigiendo, rogando. Entonces llegaba el mensajero desde el *wenumapu* y le decía: ‘¡Ah! esto tienes que hacerlo así’”.

También el longko Pitriullan expone un ejemplo específico de este vínculo entre la producción, la creatividad y la espiritualidad, comenta que los mapuche “le hablaban al *gen* [espíritu dueño], al *gen waw*, a la quebrada, nosotros, el mapuche le dice *waw*, *gen waw*, entonces en una quebrada iban a hablarles y ahí ellos iban a buscar el material y trabajaban”.

En este sentido, los “recursos” no solo son los tecnológicos o las materias primas, sino también las ideas, la intuición, la lógica y el origen de los conceptos son fuente de valor. Los bienes y servicios así realizados tendrían para el mapuche un valor agregado debido a que su origen está dado a través sueños y visiones, en relación directa con algunas fuerzas de la naturaleza y de otras dimensiones como los antepasados y los espíritus dueños.

Así, en la producción *mapuche* se observan las siguientes características: especialización, diferenciación de rubros, dependencia territorial, innovación local familiar, el linaje o factor hereditario de saberes y servicios, y el criterio de espiritualidad. En la práctica, si bien muchas personas pueden acceder a técnicas de elaboración y producción mapuche, sólo ciertas personas o familias reúnen las condiciones para mejorar la calidad de bienes y servicios en el contexto de la sociedad mapuche siendo reconocidos en el núcleo de la interacción social.

Dado que, como ya hemos expuesto, las condiciones para la elaboración y producción de bienes históricamente fue dependiente de la disponibilidad de insumos específicos originados a nivel local, las diferentes territorialidades mapuche

mantenían variadas prácticas organizadas de intercambio. Desde productos textiles hasta diversos tipos de insumos alimenticios, trabajos realizados en madera o en metal, objetos hechos en fibras vegetales o en arcilla, entre otros, hasta el tránsito de centenares de cabezas de ganado, eran transportados en el vasto país *mapuche*.

Estas empresas comerciales, por cierto, demandarían atravesar grandes distancias, salir durante largas temporadas y superar una serie de accidentes naturales, razón por la cual no estaban exentas de obstáculos. El *longko* Panguilef nos cuenta que para cruzar el lago en su territorio antiguamente “tenían *kanoga* [embarcaciones] de palo bruto (...) se ponían tres pares de remos por lado, tres bogadores y atrás en la cola llevaba un timón, otra persona que lo guiaba (...) hacían los viajes juntos y así se mantenían, compraban alimento para el invierno”.

La visión entre los *longko* entrevistados es que, debido a esta diversidad en la producción de las localidades, en la sociedad mapuche pre-reduccional habrían existido amplios sistemas de intercambio y movimiento de grupos comerciantes. En relación a esto, el *longko* Nawelpán considera que la alimentación era bastante variada “su alimentación en el espacio, si no estaba en este espacio iba a otro espacio, a buscar pescados, a buscar mariscos, cochayuyo, una serie de cosas. Igual que los de orilla-costa venían a buscar papas y otros cereales”, e igualmente el *longko* Kalfuleo comenta que desde el territorio costero “llevamos los marisqueos hacia los pewenche, o llevábamos otros rubros que producía la naturaleza a los pewenche, y entonces los pewenche traían el rubro de ellos”.

Otros *longko* agregan detalles acerca de las condiciones de esos intercambios, don José Relmucao explica que se desarrollaba como “trueque cambiado uno por otro, porque uno no tiene todo lo que le hace falta, entonces aquel que le falta y el otro tiene por ahí empieza el negocio”.

El antecedente más importantes de la conectividad territorial es la distribución de la producción y el intercambio entre distintas localidades y de un lado al otro de la cordillera de Los Andes, en relación a esto el *longko* Relmucao afirma “Chile y Argentina no había” y sostiene que en los viajes los mapuche iban al otro lado de la

cordillera “y de allá para acá venían, entonces hacía un *trafkintu*”, esto es, el intercambio o trueque.

En el contexto de los servicios realizados por una persona en beneficio de otras o de su comunidad, se podían negociar o pagar con trabajo o con productos pero sin el uso de la moneda. Así lo expresa el longko Relmucao “el acuerdo para obtener esa cuestión, pero sin plata, o bien le ayudaba a hilar un tiempo, de alguna manera se sacaba provecho de ese trabajo”. A esta forma de intercambiar trabajo por trabajo, el longko Pichún también lo denomina “*trafkintu*, porque algunos sabían trabajar en madera, algunos hacen una *palanka*, la batea, *palanka* le dicen los mapuche, y otros hacían el cántaro que le dicen el *wizun*, y otro trabajaba en plata”.

Por su parte la longko Kalfunao lamenta que este aspecto de la racionalidad económica mapuche en la práctica haya entrado en desuso, al respecto señala que “ya el *trafkintu* se ha perdido, se está retomando en algunas partes, pero por lo general se ha perdido prácticamente todo”. No obstante, también es optimista ya que considera que hoy en día se está intentando retomar la forma en que los antepasados producían “hoy día intenta hacer lo mismo, hay mucha juventud que está retomando, haciendo huertos orgánicos, tratando de vivir su forma antigua”, sostiene.

En efecto, la pérdida de ciertos aspectos de la racionalidad económica mapuche se puede observar en el declive de una serie de instituciones que antaño fueron consignadas por los investigadores y que, en el marco de las actuales entrevistas no fueron mencionadas.

Los llamados tipos de “*relaciones de amistad*” registrados por Fray Félix Augusta a partir del relato de su informante Pascual Painemilla, consisten en conceptos que definen relaciones de reciprocidad comercial en la interacción. El primero de ellos es el *katriüwen* dice el testimonio de Painemilla “[s]upongamos el caso que me regalaras hoy este libro; pasado un año yo también te daré un libro igualmente bueno: entonces nos diremos *Katriü* el uno al otro, o nos miraremos por *katriüwen*” (Hernández, 2007: 1; Zavala, 2008: 304).

Otro de estas formas de relacionarse es el llamado *konchotun* consiste en entrega recíproca de un cordero carneado, lo que generaba la relación simétrica denominada *konchowen* vínculo que se podía oficiar en el marco reuniones o ceremonias de mayor nivel en el colectivo mapuche (Hernández, 2007: 3-4; Zavala, 2008: 304) como el *trawiin*, el *gijatun* o el *kamarikun*.

El compartir un vaso de alguna bebida generaba una alianza duradera entre dos personas, en un orden particular y bajo las condiciones establecidas, esta relación era denominada para el hombre *kashü* y para la mujer *shangiñ* (mitad); también el concepto *misha*<sup>74</sup> que estaría reservado para cuando dos personas comen del mismo plato (Hernández, 2007: 3; Zavala, 2008: 304-305).

Los autores sostienen finalmente que el “intercambio de determinados bienes tenía un papel fundamental en la creación de lazos ceremoniales de parentesco” (Hernández, 2007: 3) y en la práctica “todo acto de intercambio y de compartir alimento es para los mapuches una manera de establecer un lazo duradero” (Zavala, 2008: 304). Compartiendo esta opinión la longko Juana Kalfunao señala que en toda actividad territorial “van todas las comunidades y uno puede invitar a muchas comunidades y lo ideal es invitar a gente de los cuatro puntos cardinales” de este modo se van construyendo y retribuyendo las confianzas.

Como resultado de las interacciones de reciprocidad y la comunicación en el contexto del intercambio de información y/o producción, se promueve la unidad de los lazos sociales.

### **La persona y los roles al servicio de la sociedad**

La organización mapuche se desarrolló a partir de la familia extensa, al interior de esta se repartieron roles y funciones aplicados a los diferentes tipos de racionalidad (social, económica, política, religiosa, médica, etc.) del sistema social mapuche. Quidel (2006) sostiene que los niños mapuche ya desde los 4 a 5 años dan comienzo

---

<sup>74</sup> Aunque este tipo de relación de a mitad, conocido también bajo el nombre de *misawiin*, se continúa practicando como un tipo de convivencia social, que puede o no contemplar un momento ceremonial, pero en donde el compartir alimentos es el aspecto central.

a su participación en la interacción social por medio del apoyo a sus padres, el niño en el rol de *kona* y la niña en el rol de *malen*, en las actividades propias de la vida familiar e interfamiliar, participando así del proceso de socialización (Quidel, 2006: 138-141), cuyo resultado es el *che* o el sujeto mapuche socializado (Millalén, 2006).

**Tabla N° 6. Síntesis testimonios del presente subcapítulo**

**Longko Leonardo Kalfuleo:** La naturaleza exige que los mapuche tenemos que estar organizados totalmente, un *ülmen* es reconocido por otros como persona muy sabia y poderosa.

**Longko Juana Kalfunao:** Hay conceptos de preparación para que los niños aprendan la ideología mapuche. Los principales líderes mapuche vienen con un don por pertenecer a un núcleo familiar.

**Longko Augusto Nawelpán:** A la gente mayor corresponde transmitir el conocimiento, mientras que a los jóvenes proporcionar los medios. Es la naturaleza la que nos da poder, por eso hay que reconstruir desde nuestra espiritualidad mapuche.

**Longko Pascual Pichún:** La sociedad estaba organizado por la estructura de las familias en los territorios, ha existido una ley mapuche para los ciudadanos y por medio de esta un mandato sobre las diferentes autoridades.

**Longko José Relmucao:** Hay varios líderes principales, estos conversan y mantienen la comunicación entre ellos para mejor la orientación, manejar bien la economía y tener a la gente en buenas condiciones.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

Los entrevistados sostienen que en la interacción social mapuche conforme a la edad debe haber una distribución de funciones, como veíamos en la sociedad mapuche los ancianos tienen un papel en la transmisión del conocimiento y los jóvenes tienen un papel proveedor. Para el longko Nawelpán asumir el rol que corresponde a cada cual de acuerdo a sus condiciones es un asunto de aptitud:

“el matrimonio mapuche joven, tiene que tener la capacidad de proporcionar los medios para que los niños se desarrollen, eso quiere decir alimentación. Quien se preocupaba del *kimün* son los abuelos (...) el conocimiento está en la gente que tiene 60 años y no los que están obteniendo, madurando su conocimiento”.

La responsabilidad y funciones en el ámbito de la administración sociopolítica *mapuche* están distribuidas en diversos roles (Salamanca *et al.*, 2003: 1165-1173), al respecto la longko Juana Kalfunao comenta “hay conceptos de la preparación de la *machi*, del *longko*, de un *genpin*, del *wewpife*”.

Un ejemplo de la distribución de funciones, el más conocido debido a su

especificidad es el *wewpife*, como una especie de cientista social, es responsable de llevar un relato completo de los procesos históricos que ha atravesado su *lofche* desde los tiempos más remotos que la memoria de las generaciones le permitan. El *genpin*, literalmente, dueño de lo que se ha dicho, cuya acción como orador encargado de la religiosidad mapuche se materializa en la realización de la ceremonia principal de cada *lofmapu*, también “encargado de velar para que los niños pudieran llevar la ideología mapuche, el *kimün mapuche*, el *rakizuam mapuche*”, según señala la longko Kalfunao.

En la vinculación entre diversos *lofche* y *lofmapu* para efectos de las actividades político y económicas estaba el *werken*, en su rol mensajero o emisario representante de los *longko* y sus territorios, cumplía también funciones en las actividades específicas de distribución e intercambio, los “*werken* que eran personas también emblemáticas, que van a buscar las cosas y hacer intercambio. Y también están los *kona*<sup>75</sup> que también podían ser mandados a miles kilómetros a buscar estos intercambios de cosas para las comunidades”, explica la longko Kalfunao.

En su función histórica y tradicional el *werken* también ha cumplido un importante papel en el contexto de la comunicación mapuche, antiguamente la acción de enviar diariamente un mensajero a otra familia era una práctica realizada de forma habitual en el marco de la interacción social. Así lo expresa el longko Relmucao “antes el mapuche un viejo quería saber cómo amaneció el otro, eso siquiera, mandaba a alguien a preguntarle a un viejito allá, un joven mandaba (...) había una comunicación”, para presentar respetos, consultar sobre novedades, solicitar u ofrecer apoyo en las tareas cotidianas, entre otras.

La longko Juana Kalfunao sostuvo que actualmente esta forma de comunicación se sigue utilizando, “al *epewün* (despuntar el alba), se manda dos *werken* para dar aviso que en la comunidad tanto si existe una persona enferma, si necesita de una machi [y] si necesita de un *longko*, también es lo mismo”. Por su parte, el longko Panguilef

---

<sup>75</sup> Por *kona* entendemos toda aquella persona que está disponible para ayudar en labores específicas, en algunos casos se designaría con este nombre a quienes están trabajando bajo la directa coordinación de un *werken* o un *longko*. Marimán (2009) los describe como “un ‘inversionista’ que con su esfuerzo/trabajo asegura su parte de manera autónoma a cualquier proceso de acumulación individual del trabajo colectivo” (p. 58).

considera que antiguamente este mecanismo era utilizado de forma más general y a mayores distancias “la gente se comunicaba desde lejos, ahora no más, ya no nos conocimos entre nosotros”.

La relevancia del *werken* en la representación y el liderazgo en el marco político y social, es también destacada por los demás *longko*, don Pascual Pichún sostiene que los *werken* frente a “cualquier cosa que había que formar, se comunicaban con un *kulkul*, ya sabían que es lo que tenían que hacer para organizarse”, y el *longko* Pitriullan nos cuenta cómo recientemente el *kiñelmapu Karirriñe*, al que pertenece, forma un *werken* que actuara en su representación en el marco del conflicto con una empresa energética.

Según señala Pascual Pichún antiguamente el *longko* era “el que tenía la estructura de la sociedad, está por *lof*, cada *longko* tenía su *lof*, y en el *lof* era una familia que se continuaba”. Una de las principales funciones del *longko* era garantizar que se respetaran los límites territoriales, “del río para acá usted no podía pasar porque era otro *longko* el dueño, igual que una provincia”, sostiene, diferenciándose cada jurisdicción territorial o *lofmapu* de acuerdo con los límites establecidos.

En general, el papel del *longko* consistiría en promover el bienestar social, asegurando que los actos públicos se dieran dentro de una regulación correcta de la interacción, según Pascual Pichún “hasta cuando mi abuelo todavía era *longko* era así, cuando peleaban entre vecinos o había cualquier cuestiones llegaban a donde mi abuelo y ese le daba la orden: ‘mira, esto y esto y esto... lo que tienen que cumplir’ – decía”. En su opinión por medio de estas acciones lo que hacían los *longko* era gobernar, para ello propiciaba y asumía alianzas políticas o también, dentro de los escenarios posibles y probables, en caso contrario, permanecía en conflicto con otros *longko* de territorios vecinos.

En este contexto aparece también el concepto *ülmen*, el *longko* Kalfuleo es de la opinión de que este se trata de un reconocimiento nominal del entorno social:

“personas muy importantes de otros lugares me han dicho: ‘Usted es un *ülmen*’.  
‘A lo mejor’ – le digo yo. Uno no se reconoce quien es... y por lo general los



*ülmen* son así, no se reconocen ellos y son grandes sabios, así lo he escuchado desde niño yo: ‘Ah, esa persona descende de un gran *ülmen*’. Es una persona muy sabia muy poderosa en sabiduría, eso es un *ülmen*”.

Según don José Relmucao mientras que la misión del *longko* consiste en velar por el bienestar de la gente, ser *ülmen* es una cuestión de jerarquía, posición o estatus, según explica “el *ülmen* ya estaba como que tenía a toda su gente en condiciones, ya no había ahí necesidad porque ya se manejó bien la economía del *lof*, entonces ese gracias a alguien, entonces ese era el *ülmen*”, así cuando un *longko* alcanzaba el bienestar de toda su gente era reconocido por la sociedad mapuche.

Desde otra perspectiva el *longko* Pascual Pichún opina que “el *ülmen* parece que era el jefe más de todo”. Esta perspectiva considera los niveles de agregación política en donde la reunión de *longko* de varios *lofmapu* a nivel del *rewe* puede designar un *ñizol longko* territorial que los represente en su expresión política, sostiene Pichún “a lo mejor el *ñizol* puede ser como intendente, el *ülmen* parece que era como un presidente”; en efecto, en la época anterior a las reducciones, los *ülmen* fueron considerados como gobernantes de los *ayllarewe mapu* en el marco las negociaciones políticas con los españoles (Zavala, 2008: 82).

De este modo un *longko* que lograba ser un buen gobernante era reconocido como *ülmen*, en la medida que el excelente desempeño de su liderazgo, el crecimiento de su influencia y de su riqueza, le permitía promover un alto nivel bienestar y prosperidad para aquellos que están bajo su protección.

Con todo, el papel que debe ser cumplido por el *longko* en la sociedad mapuche parece estar bastante claro, sostiene Pascual Pichún este debe “tener la capacidad de manejar lo que es de la comunidad; tener capacidades diferentes (...) es capaz de desarrollarse y entregar ideas, entregar conocimientos en la sociedad” y Relmucao lo explica a partir de su experiencia personal “me preocupó más de la parte espiritual del pueblo mapuche, yo como *longko* converso con la gente cuando hay oportunidad hablo”, situación en la cual debe ser muy responsable “tener cuidado, para que no tergiversen mi postura”, expresa.

En general los entrevistados plantean que los roles y funciones en la sociedad mapuche se mantienen de forma hereditaria y se transmiten al interior de la familia, en este sentido expone la longko Juana Kalfunao:

“tiene que haber sido el tataro abuelo *longko*, después ser *longko*, después sigue el padre, después vienen los hijos y mañana vendrán mis nietos, pero dentro de ese núcleo familiar es donde la comunidad va eligiendo (...) el *longko* no lo elige tampoco la comunidad ni la machi, el *longko* viene con ese don, nace y también viene con ese don porque viene [de] un *küpalme*”.

Debido a la lógica del linaje y a la veneración de los antepasados, los *longko* suelen tener en su memoria varias generaciones anteriores de quien era su antepasado que tenía el cargo, el longko Augusto Nawelpan menciona por ejemplo “el primero que de los Nawelpan que fue *longko* se llamaba Juan Cesario Nawelpan”.

En este ámbito, hoy en día, al interior de la sociedad mapuche se confrontarían dos perspectivas sobre la legitimidad de la autoridad de los *longko* en su papel de líder, como representante de un *lofche*, *lofmapu* o *kiñelmapu*, una perspectiva que podemos llamar de tipo tradicional que sostiene se debe conservar sólo la transmisión hereditaria de la autoridad y otra de tipo representativo que considera que el *longko* debe ser elegido o designado por la agrupación que representa.

Esta situación se evidencia en las opiniones vertidas por los entrevistados, el longko Leonardo Kalfuleo cuenta que lleva “alrededor de 15 años como longko elegido por el lof de Konin Budi” su elección se debió a que, a quienes correspondía, no quisieron asumir y nos comenta con humildad que “no descendiendo de *longko*”, su visión es que los “*longko* antiguamente aparecieron de acuerdo con como la naturaleza así lo exigió, porque el pueblo mapuche tenía que estar organizado, totalmente”.

Similar es el caso del longko José Panguilef quien comenta que el longko anterior fue su tío “Francisco Quirillao y él renunció el año [19]94 y ahí él realizaba el *gijatun* entonces quedamos sin *longko*” cuenta que como alternativa su tío lo nombra como suplente o transitorio así que en el ceremonial él “representaba como *longko*

pero no estaba nombrado por la comunidad todavía”, es decir, aun siendo de la familia del respectivo linaje debe contar con la avenencia de la comunidad para tener una verdadera representatividad.

La perspectiva que postula la transmisión hereditaria de los roles de autoridad familiar, sostiene la necesidad de mantener la integralidad de los ámbitos político y espiritual, en este sentido Relmucao destaca la importancia del prestigio de la familia del *longko* “la gente ve que en esa persona va a sacar buena noticia, una buena orientación [e]ntonces, al fin y al cabo, lo hijos de ese, uno no todos, uno saca la misma cuestión y ese lo deja”.

El caso del *longko* Pascual Pichún del *lofmapu* Temulemu es también de transmisión hereditaria, según él antiguamente el orden de la sociedad *mapuche* tenía mayor solidez y estaba fortalecido “como una ley que tenía que cumplir cada ciudadano”, de este modo para ser *longko* “también no es porque es cualquiera, viene de familia” desde tiempos antiguos y en su caso él ha “tenido el cargo después que fueron todos mi familia anteriores primeramente fueron los antepasados”.

Al respecto el *longko* Nawelpán sostiene que “en un *lofmapu* el *longko* debe ser de origen, no puede nacer un *longko* por acuerdo”, según esto se debe a que si no se conserva la línea hereditaria “la rogativa espiritual pierde su efecto porque no tiene antigüedad (...) nuestra madre tierra nos entrega poder porque estamos dentro de su espacio, que nos crío, crío nuestra gente nuestros antepasados”.

Mientras hoy en día, en la práctica, la vigencia de las instituciones propias de la sociedad mapuche se enfrenta con la existencia de las organizaciones indígenas creadas por la legislación chilena las que, con un carácter más funcional de acceder a recursos financieros para dar respuesta o solución a los problemas contingentes, materializan la participación de la población mapuche en los espacios institucionales creados para su integración en el mundo occidental (Lavanchy, 2003: 46; Leiva, 2014).

El hecho es que, en la actualidad, el cumulo de complejas problemáticas que atraviesa la sociedad mapuche es lo que determina que concurren las indefiniciones políticas, es por esto que Nawelpan lamenta la situación presente en que:

“[N]o nos hemos podido poner de acuerdo con los *longko* porque hay *longko* que son más ‘pastores [evangélicos]’ que *mapuche*, *longko* más ‘cura [católico]’ que mapuche, entonces hay muy pocos *longko* que hablan de la espiritualidad *mapuche*, hay muy pocos *longko* que sea *pelon*”.

Para el *longko* Nawelpan referirse a la *espiritualidad mapuche* es lo mismo que hacer referencia a la organización sociopolítica mapuche; su reflexión muestra las dificultades de un sistema social sin diferenciación funcional para sostener sus ambigüedades en un contexto de convivencia con el sistema moderno de especialización de subsistemas funcionales.

El reto actual es la reconstrucción de las formas ancestrales de organización sociopolítica mapuche, por eso Pascual Pichún no duda en decirnos que su sueño es “que pudiéramos a recuperar la cultura y la idea (...) lo que estamos conversando, el mandato lo que tenían los mapuche tenía que hacerlo crecer nosotros”. Nawelpan reconoce que una de las condiciones para esta reconstrucción es la recuperación del territorio “si nosotros tenemos espacio ahí está nuestra nación, [las instituciones y organizaciones] están hay que reconstruirlas, con *longko* y *werken*, con *machi*, *genpin*, no se puede perder esa espiritualidad”.

La actual situación que enfrenta la sociedad mapuche pareciera mostrar la necesidad de revisar la forma en que se aplica aquel criterio que establece lo que ahora hacemos lo hacemos porque los antiguos lo han hecho así, y aplicar medidas para resolver los problemas, pues como lo expresa el *longko* José Relmucao en la práctica tanto antiguamente como hoy en día “no hay un solo *longko* hay varios *longko*, entonces también entre ellos se sacan conversa de vez en cuando, como llevar la cuestión adelante y mejorar pues, mejorar ¡También querían mejorar ellos!”.

## Administración sociopolítica en su vertiente socioeconómica

**Tabla N° 7. Síntesis testimonios del presente subcapítulo**

**Longko Leonardo Kalfuleo:** En los lugares donde se realizan grandes ceremonias los líderes mapuche se reúnen a tratar diversos temas, incluida la temática económica.

**Longko Juana Kalfunao:** Producto de un sueño se realiza una ceremonia, así para la comunidad nace su altar y su líder; en las reuniones se aborda las temáticas económica, política y social.

**Longko Augusto Nawelpa:** El altar mapuche (*rewe*) contiene el desarrollo de un pensamiento, en mi caso esto viene de una firmeza espiritual de miles de años atrás, de modo que el liderazgo es hereditario.

**Longko José Panguilef:** Tenemos una conexión con los espíritus de la naturaleza y gente especializadas para los servicios pero nos quitaron las leyes, el mandato político.

**Longko Pascual Pichún:** La autoridad del longko iba desde asuntos como un matrimonio hasta la realización de negocios, hoy en día la ley chilena ha limitado facultad de coacción debilitando la autoridad mapuche.

**Longko Vicente Pitriullan:** Los representantes de las familias de territorios vecinos se reunían durante varios días a parlamentar abordando diversas problemáticas, ahí salían los acuerdos.

**Longko José Relmucao:** El longko ordena pero tiene que ser justificado y, además, todo su accionar debe estar sustentado en lo que han acordado los antiguos.

*Fuente.* Elaboración propia resultado de entrevistas y trabajo de campo.

De acuerdo a la información entregada por los longko entrevistados, la racionalidad económica de la sociedad mapuche recurriría de forma constante y sistemática a los espacios de decisión, en donde los agentes sociopolíticos se reunían al nivel de varios territorios, como expone el longko Pitriullan:

“[C]onversaban *pentukuweiwün*, *koyagtuiwün*, *famgechi zuamiawuyiñ*, *pagafuiyiñ zugu mu* invitados, *peeyiñpewuiwün* y *trawukefuywün* [hacían la presentación protocolar, parlamentaban y así abordar las problemáticas, atendían a los invitados con alimentos y bebidas, entre ellos se reconocían y se aliaban] hacían una reunión, y ahí salía ese [acuerdo]”.

Y también a nivel local para determinar las formas de uso y distribución de los bienes producidos los longko de las territorialidades habrían tenido un papel preponderante, entonces la disposición de la gente era seguir las determinaciones de los longko, “porque cuando se quería hacer cualquier negocio se tenía que autorizar entre longko, entonces le dicen: ‘ya pues, autorizado y no hay ningún problema’;

porque si hubiera sido no tan autorizado también se ponían estricto”, señala el longko Pascual Pichún.

Asimismo, el longko Pichún considera que en su rol antiguamente el longko habría cumplido una función en determinar el uso de los bienes comunes y en el marco de la interacción entre las personas, “si querían ellos ocupar un [animal para carnear] por decir, que ‘vamos a hacer un matrimonio’, tenía que pasar primero por el *longko*. Entonces, ese *longko* lo autoriza[ba], porque antes nadie era dueño de nada, el que mandaba era el *longko*”.

El *longko* cumple la función de determinar las condiciones bajo las que se dan las relaciones con otros territorios, señala Pitriullan que su *longko* predecesor:

“[F]ue a *koyaqtukar* (parlamentar) allá a Panguipulli, cuatro días parlamentaron, hicieron el *ayllarewe* que se *koyag* [parlamenta o acuerda entre] los mapuche. Aquí se fueron *Karirriñe*, *Likiñe*, *Reyeweiko*, *Llonken*, *Yankawe*, todos esos llegaron allá ese es el *ayllarewe* [alianza política] que hacían antiguamente, se coordinaban así”.

La potestad política de la autoridad tradicional mapuche, actualmente, no goza del mismo estatus referido y, en consecuencia, no es posible un análisis sin tener en consideración un antes y un después de la ocupación chilena.

Según el longko Nawelpán antes de la época de las reducciones las territorialidades o *lofmapu* se constituían como una autonomía, de este modo “cada ‘reinado’ [o *lofmapu*] tenía su gente, porque el *longko* viene a ser como un rey, de acuerdo al origen [hereditario] viene a ser como un rey”.

No obstante la efectiva pérdida de estatus, esta forma de ordenarse la gente en el *lofche* como estructura organizativa en donde se distribuyen diversos roles y funciones se mantiene vigente hasta el día de hoy (Leiva, 2014: 126-133), a esto se refiere también el longko Panguilef cuando sostiene “nosotros tenemos gente especializada con nombre para un servicio”, los que hoy en día en muchos casos vienen cumpliendo funciones meramente religiosos y para convocar a actividades

ceremoniales “esa gente son los que avisan, hablan con el *longko*, con el ‘capitán’, con el ‘sargento’, los *kona*, y ahí se toma un acuerdo”.

En el contexto actual donde el Estado ha sometido a la población mapuche a la ley chilena y esta ley niega la existencia de las propias instituciones ancestrales (Leiva, 2014), comenta el *longko* Pascual Pichún que la problemática se manifiesta a diario ya que aun cuando él cómo *longko*:

“[Q]uisiera darle una orden a mi gente, [a] mi pueblo ahí, no puedo porque hay una ley; yo no me puedo salir de ahí y si yo le doy una orden un poco más, así, como fuerte, lo primero que viene a denunciarnos a carabineros”.

El *longko* lafkenche Leonardo Kalfuleo recuerda que en su territorio antiguamente “se hacían grandes reuniones, venían muchos representantes de muchos *longko* o los mismos *longko*, para reunirse cuando se trataba algo grande algo más global. Entonces, a veces, hacían grandes reuniones que duraban hasta semanas o meses, tratando cualquier tema”. La *longko* Juana Kalfunao complementa esta idea y agrega que estos encuentros territoriales no sólo han sido sobre cosas culturales religiosos o ceremoniales sino que respecto a una integralidad, y “por lo tanto, a través de las reuniones que ellos mantenían podían intercambiar toda la cosa económica, política y social”.

La sociedad mapuche contemporánea es una reintegración de sus instituciones ancestrales, en que la espiritualidad y la veneración hacia los antepasados se mantuvieron vigentes (Faron, 1969: 260-261); sostiene el *longko* Pitriullan “de la misma producción de nuestra tierra de ahí hacían el *muday* (bebida de cereal fermentado), ahí ellos sacrificaban con eso y *parlamentiaban*, de quien era el *küme küpan ge tripai feymu* ahí no había un *weza küpan*”, es decir, la acuerdos se sacramentaban en el contexto de la acción ritual en los parlamentos o *koyaqtun mapuche* (Salamanca *et al.*, 2003: 1090-1112; Pichinao, 2012) y de este modo se determinaba quien estaba y quien no estaba vinculado por estos.

En el contexto de la administración *mapuche* muchas decisiones serán determinadas por medio de la revisión de los contenidos de los *pewma*, sueños con información de

suma importancia para quienes actúan en el marco de las instituciones *mapuche*. El longko Pichún nos explica cómo se guía a través de los sueños: “muchas cosas de repente sigo yo para hacer un *gijatun*, [es] porque hay un *pewma* de los mapuche o hay un señal también, si no lo ve uno, sino que lo ve otro, sino que lo hace llegar, para hacer esa rogativa o *gejipun*”.

Asimismo, existen procedimientos para renovar y crear espacios que instituyan la presencia de la sociedad mapuche y el vínculo con las fuerzas. El longko Nawelpán nos explica que se puede plantar un *rewe*, señala:

“[L]o puede plantar un mapuche, con todo el respeto que se merece si lo hace de buena forma ¿Pero cuál es? De acuerdo al objetivo que tenga. ¿Qué objetivo voy a hacer yo? Es un pensamiento nuevo. Entonces planto ese *rewe* para desarrollar ese pensamiento nuevo”, y de esta forma contribuir a actualizar y dar proyección a la sociedad mapuche.

La longko Juana Kalfunao nos explica con bastante detalle cómo, en base a los *pewma*, se va a proceder en la constitución de un *lofmapu*:

“El *longko* va a soñar como va a ser su *rewe*, cuantos *pürra pürra* (escalones) va a tener; de que se va a tratar ese *rewe*, cuál va a ser el concepto que se va a trabajar ahí. Se sueña también que árbol tiene que ser cortado, y ahí tiene que elegir unos cuatro o seis *kona*, (...) y ellos tienen que cortar el árbol y prepararlo”.

“Se procede después a una ceremonia, a plantar con toda la comunidad, se entierra, se marca el *paliwe*, donde va a nacer el *aliwen*. Por eso se dice: ‘Nació un *aliwen* y nació un *ñizol*’ - *ñizol* es un *longko* y *aliwen* es un *rewe*”.

La espiritualidad *mapuche* busca mantener la visión de los antepasados, “así lo acordaron los primeros viejos, por algo será respetando su decisión y nosotros no podemos cambiar lo que ellos dijeron, porque nosotros sabemos menos que ellos, entonces por eso podemos conservar” sostiene el *longko* Relmucao.



En algunos casos estas nociones se encuentran ligadas a la creencia de que la historia familiar o territorial viene desde el principio de los tiempos. El *longko* Nawelpan sostiene que su linaje proviene desde tiempos inmemoriales: “cuando hablo de *Koliüpan* estoy hablando del *longko* ancestral por miles de años atrás, el que subió al *Trengtreng* cuando hubo el diluvio, entonces ese es el centro, esa es la firmeza espiritual que nosotros tenemos”, desde la época misma del relato del origen de la sociedad mapuche (Millalén, 2006: 25; Díaz, 2007).

Así, en el contexto de la racionalidad económica mapuche la relación con el ambiente natural se ve definida por formas especiales de respeto y cuidado de la *mapu*/territorialidad, *wingkul*/cerros y *mawiza*/montañas, las fuentes de agua como los *leufu*/ríos, *trayenko*/cascadas, *witrunko*/esteros, entre otros. Cómo lo expresa el *longko* Panguilef “los *gen* se encuentran ahí, la fuerza de nuestra naturaleza está ahí también, en la montaña, en la naturaleza”.

El *longko* Kalfuleo nos indica además el vínculo entre la mantención de estas prácticas, el bienestar social y la existencia actual de sitios ceremoniales bien definidos, “nosotros tenemos lugares sagrados que son *gijatuwe* y ahí realizamos nuestra ceremonia y ahí le pedimos a *chaw günechen* que nos favorezca la parte económica”.

La investigación *Mapuche ñi gijañmawün* destina una sección completa a los denominados espacios religiosos y socioculturales mapuche (Pichinao *et al.*, 2003: 651-670), entre los que destacan *kamarikuwe*, *koyaqtuwe*, *eltun*, *wingkul*, *menoko* y otros.

Aun cuando generalmente se piense que estas son historias que se conservarían desde épocas antiguas, los *longko* coinciden en que actualmente las personas siguen encontrándose con los *genmapu*, como nos cuenta don José Panguilef: al momento de hacer las rogativas “sentimos lo que hay y tenemos la experiencia que todo el tiempo cuando nosotros hacemos algo tenemos la fuerza y aparecen y se demuestran ante la gente”.

En la práctica, para los mapuche la relación con el espíritu de los antepasados y con los seres manifestaciones de la naturaleza significa la posibilidad de manejar información asociada a la mejor administración de las situaciones, y asimismo la posibilidad de anticiparse a las contingencias y, en otras palabras, mantener un nivel de incertidumbre posible de manejar dentro de las probabilidades que enfrenta el sistema.

El *longko* Pichún fue enfático en señalar el rol central del *longko* en los diversos ámbitos de la vida política y social, y utiliza el concepto “mandato” como un poder que, en tanto propiedad operacional de la función del *longko*, ha sido interferida en la práctica por la colonización chilena. El *longko* Panguilef también utiliza la idea de mandato, “no tenemos un mandato grande” – dice, refiriéndose a la fuerza política que puede tener un *longko* porque también “los *longko* mandaban” y en su opinión los chilenos les “quitaron las leyes”.

En la sociedad mapuche existiría un tipo especial de autoridad sociopolítica, en que el contexto determina las condiciones del poder en la intervención de los individuos, mientras que la intervención del *longko* se dispone sólo en las tareas con finalidad comunitaria, es decir, en los espacios públicos mapuche (*rewē*), y no en las relaciones privadas entre las personas, a menos que estén relacionadas con asuntos comunitarios (Kradolfer, 2001).

Como lo explica el *longko* Pichún en cuanto a la toma de decisiones “si es organizacional es uno, hay que tomarlo en conjunto con la gente, si es usted independiente quiere hacer su casa también tiene que conversarlo con su pareja. Y ahora, si usted quiere hacer una cosa que no le compete a ni uno, decide solo”.

Asimismo, y como resultado de lo anterior, en la lógica institucional en la que se desarrolla la racionalidad económica mapuche, determinada por los elementos de reciprocidad horizontal (Kradolfer, 2001), los roles sociales aportarían con una escala de valoración de las relaciones de intercambio en términos de costo y beneficio en el marco de la interacción social, condiciones que se aplicarían tanto para los productos como para los servicios.

En la época actual, aun cuando sobreviven las propias instancias de decisión *mapuche*, es un hecho que su estructura institucional se ha visto mermada en su capacidad de constituirse como fuente principal de referencialidad para las personas. Quizás con mayor fuerza que en épocas anteriores las capacidades de los *longko* están puestas en tela de juicio, el *longko* Relmucao sostiene que en general la conducción social “es criterio del *longko* porque ordena bien la cuestión, ordena a la gente” pero además “la gente pone en cuidado en él también, sabe pues, no va a estar hablando cosas por hablar, tiene que justificar lo que dice”.

Esta situación pone en evidencia la fragilidad actual del sistema de política ancestral *mapuche*, cuando no ha sido del todo desaparecido en algunas zonas donde aún habita población mapuche.

## CONCLUSIONES

Hasta ahora lo que hemos conseguido apreciar es que la aproximación a la sociedad mapuche desde el enfoque de la teoría de los sistemas sociales cumple con el propósito que hemos desarrollado de presentar una visión integrada de los elementos que hacen de la sociedad mapuche un sujeto histórico diferente de la sociedad dominante chilena, siguiendo los planteamiento de Curín y Valdés (1999). Hasta ahora es sostenible nuestra hipótesis el sistema social mapuche es un desarrollo resultado del *az mapu*, se debe considerar además el *mapuzugun* y el *gijañmawün*, en la generación de límites del marco de sentido propio del sistema social mapuche, lo que determina la aparición de la organización social de la familia y posteriormente al *lofmapu*, cuyos agentes, en el contexto instituciones ancestrales, han logrado mantenerse vigentes a pesar de la situación de colonización en que se encuentran.

Los datos cuantitativos claramente indican que en relación a los indicadores de pobreza la población mapuche se encuentra en niveles más altos de pobreza e indigencia, además los datos provenientes de la encuesta Casen y fuentes bibliográficas referenciadas arrojan información suficiente que permite sostener que la usurpación del territorio ha interferido con las posibilidades de desarrollo social. Es también la información cualitativa del capítulo quinto la que evidencia como las limitaciones ejercidas sobre el marco institucional y agentes organizacionales propios proveen una explicación empírica a las interferencias sobre desarrollo social.

Las posibilidades que otorgan los datos de la encuesta CASEN son limitados en el sentido que no están inicialmente pensados para observar la realidad de la sociedad mapuche, es necesario entonces determinar qué tipo de variables e indicadores pudieran ser explicativos para una investigación ulterior. Nos quedamos con el

propósito de carácter descriptivo del capítulo cuarto, y en este sentido es consistente especificar se realiza una descripción de la población participante del sistema social mapuche, considerando las variables hablantes de la lengua, habitantes de la zona rural y de las regiones que constituyen territorios ancestrales mapuche. Los resultados muestran incluso que sería razonable un análisis del grupo hablante mapuche en zonas urbanas y otras regiones del país como base para la muestra de quienes participan de la sociedad mapuche, aunque esta participación sea considerada como de carácter indirecto.

Nuestro propósito declarado con el capítulo quinto ha sido sostener que las personas mapuche requieren conocimiento sobre los aspectos institucionales propios del *az mapu* para poder tener una participación plena, efectiva y eficiente en el sistema social mapuche. Las personas entrevistadas de algún modo insisten en señalar este punto, las informaciones entregadas enfatizan que son las relaciones en los espacios doméstico y familiar, incluso con mayor preponderancia que en el nivel del *lofmapu*, desde donde se plantean las oportunidades de la generación de conocimiento, productos, bienes o servicios que promueven el desarrollo propio *mapuche*, y a partir de este nivel localizado hacia el nivel colectivo, es decir, al reconocimiento por parte de sociedad *mapuche* en su conjunto.

Los entrevistados plantean sus argumentos sin una estrategia madurada respecto al como promover el desarrollo mapuche, existen eso si muchos elementos comunes entre sus planteamientos, mientras algunos enfatizan los roles políticos y otros dan más énfasis a lo espiritual; asimismo, hay un claro acuerdo respecto de la necesidad de la recuperación de la territorialidad para lograr la implementación de la racionalidad económica mapuche. Esta es una complejidad que visualizábamos, la sociedad mapuche por muchas razones es diferente a la sociedad occidental, por procesos de secularización que no han ocurrido, por procesos de evolución política que no se han dado, los tipos de liderazgos pareciera ser que dan mucho más espacio a la libertad que a los mecanismos de dominación y, por la forma en que estas diferencias se manifiestan al impactar con occidente, habrían entrado en una especie de crisis de las instituciones y organizaciones mapuche, esto es, en cuanto a su racionalidad económica y política.

Nuestra aproximación ha tenido también como interés principal, exponer al sistema social mapuche desde su interpretación por medio de la teoría de los sistemas sociales de Luhmann (1990) y destacar las pautas institucionales y su relación con las organizaciones siguiendo los planteamientos de North (1993) para poder exponer el fenómeno de la racionalidad económica del sistema social mapuche.

Pero, además, hemos visto que para poder presentar estos fenómenos debemos hacernos cargo de analizar al sistema social mapuche en su devenir y evolución en el choque con la sociedad occidental, ya que nuestro enfoque comienza a mostrar que lo que sucede no es una superposición de las instituciones chilenas sobre las de la sociedad mapuche, sino que en esta historia de 120 años en la relación con Chile y de unos 300 años de relación con la Corona Española los elementos institucionales y las formas de organización mapuche se han visto obligadas a adaptar sus valores propios para ponerse en situación de defensa.

Historia en que las propias lógicas de estructuración, por ejemplo, no centralizada y carente de sistemas de registro del conocimiento, no han sido las más eficientes para evitar la evaporación su mundo de sentidos, en efecto muchos individuos mapuche han perdido conocimiento sobre como participar efectivamente en la sociedad y, en la senda de haber incorporado lógicas occidentales, todavía están buscando quien les va a enseñar lo que necesitan para reconstruir su mundo cuando la cuestión es que, en el mundo mapuche, cada uno desde su propia autonomía construía su realidad en un contexto donde los lazos sociales y familiares eran fundamentales para poder sobrevivir y ser próspero y poderoso.

Estas pequeñas reflexiones realizadas hasta ahora requieren de más datos e información empírica, requieren de más contrastación de fuentes bibliográficas. Somos conscientes de que la base y fuerza de lo que se puede decir en un trabajo como esté está en la revisión de las fuentes bibliográficas, independiente del hecho de que nos sentimos parte de un nuevo programa de investigación (Durán *et al.*, 2011). Esperamos que lo trabajado hasta ahora permita una buena lectura y comprensión de lo que hemos querido exponer.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Álvarez-Santullano, P., & Forno, A. (2008). La inserción de la lengua mapuche en el currículum de escuelas con educación intercultural: un problema más que metodológico. *Revista ALPHA*(N° 26), 9-28.
- Antileo, E. (2012). Migración Mapuche y continuidad colonial. En C. d. Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 193-213). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Antona, J. (2012). *Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América el caso mapuche*. Memoria para optar al Grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Araya, J. (2002). *Identidad y conflicto mapuche en los discursos de Longkos y Machis (IX Región - Chile)*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Revista Electronica Razón y Palabra: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n26/jaraya.html>
- Aylwin, J. (2000). *Materializaciones y Conflictos. Aplicación de la Ley Indígena en el Territorio Mapuche (1994 – 1997)*. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- Bacigalupo, A. M. (1995-1996). "Ngünechen", el concepto de dios mapuche. *Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile*, 29, 43-68.
- Barriga, E. (2012). *Apew Mapuche: Wanglen – Txen Txren*. Valdivia: Corporación de Desarrollo Indígena - MIDEPLAN.
- Bascope Julio, J. (2009). *La invasión de la tradición: Lo mapuche en tiempos culturales*. ICAPI- CoLibris.
- Bengoa, J. (1984). La Economía Comunal Mapuche. *Revista Cultura-Hombre-Sociedad CUHSO*(N° 1), 241-262.
- Bengoa, J. (1991). *Historia Del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)*. Santiago, Chile: Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos.
- Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos mapuche del sur*. Santiago, Chile: Catalonia.
- Bengoa, J. (2004). *La memoria olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas en Chile*. Santiago, Chile: Publicaciones del Bicentenario.
- Berho, M. (2008). Cultura y política en la insurgencia mapuche contemporánea, La Araucanía 1992 -2007. *Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*(N° 3).
- Boccará, G. (1996). Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista de Indias, LVI*(208), 662-695.

- Boccaro, G. (1999). *Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*. (H. A. Review, Ed.) Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Project Muse: [http://muse.jhu.edu/journals/hispanic\\_american\\_historical\\_review/v079/79.3boccaro.html](http://muse.jhu.edu/journals/hispanic_american_historical_review/v079/79.3boccaro.html)
- Caniguan, J. (2005). *Apuntes sobre el Pentukun*. Recuperado el 10 de Octubre de 2015, de Periódico Azkintuwe: [http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nacion\\_m/cultura/nm-art-03.htm](http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nacion_m/cultura/nm-art-03.htm)
- Carrasco Henríquez, N. (2004). *Antropología de los problemas alimentarios contemporáneos. Etnografía de la intervención alimentaria en la región de La Araucanía, Chile*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Carrasco, N., Montalba, R., Héctor, M., & Aldo, V. (2003). Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural. En *Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato* (Vol. III, págs. 1317-1500). MIDEPLAN.
- Carrillo, F. (1983). *Cómo hacer la tesis y el trabajo de investigación universitario* (6ta ed.). Lima, Perú: Editorial Horizonte.
- Castro, P. (2013). *El discurso mapuche en la era poscolonial identidad, territorio y poder*. Tesis Doctoral, Universidad Autònoma de Barcelona, Departamento de Antropología Social y Cultural.
- Cooper, J. (1946). The Araucanians. En B.A.E., *Handbook of South American Indians* (Vols. 2, The Andean Civilizations, págs. 687-760). Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- Coser, L. (1970). *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- COTAM. (2003). Informe final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (1era y 2da parte). En *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*. (Vol. III). Chile: MIDEPLAN.
- Curín, E., & Valdés, M. (1999). *A los Intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Mapunet/ Documentos: <http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/intelectuales.htm>
- Díaz, J. F. (2007). El mito de "Trengr-trengr Kai-kai" del pueblo mapuche. *Revista Cultura, Hombre y Sociedad CUHSO*, vol. 14(Nº 1), 43-53.
- Durán, T., Berho, M., Llanquiao, G., Ugueno, A., Eyzaguirre, L., Contreras, R., y otros. (2003). Estado contemporáneo de la medicina mapuche en tres zonas del territorio mapuche. Un estudio en salud mapuche y medio ambiente. En *Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato* (Vol. III, págs. 1501-1553). Chile: MIDEPLAN.



- Durán, T., Catrquir, D., & Berho, M. (2011). Diversidad cultural e interculturalidad en una universidad del centro sur de Chile: validando una categoría analítica. *Cuadernos Interculturales*(17), 135-157.
- Faron, L. (1969). *Los mapuche, su estructura Social* (Primera Edición Castellana ed.). D.F., México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Fernández, M. (2007). De la secularización a la pluralidad religiosa. *Ponencia Academia Nacional de Ciencias*. Buenos Aires.
- Foerster G., R. (2001). *Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de POLIS Revista Académica Universidad Bolivariana: <https://polis.revues.org/7829>
- Foerster, R., & Vergara, J. (2003). Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento, los mapuche en la sociedad chilena. En R. Foerster, & J. Vergara, *Mapuches y Aymaras: el debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos* (págs. 105- 178). Santiago, Chile: Universidad de Chile.
- Foerster, R., & Vergara, J. I. (2001). Hasta cuando el mundo sea... los caciques huilliche en el siglo XXI. En P. Alvarez-Santullano, & A. Forno, *Fütawillimapu* (págs. 29-66). Osorno, Chile: Universidad de Los Lagos.
- Gonzales, A., & Padilla, J. L. (1998). Capítulo 6. La Entrevista. En VV.AA., *Investigar Mediante Encuestas* (págs. 141-153). Madrid, España: Síntesis.
- Guidano, V. (1994). *El Sí Mismo en Proceso, hacia una terapia cognitiva posracionalista*. Barcelona: Paidós.
- Haughney, D., & Marimán, P. (1993). *Población Mapuche: Cifras y criterios*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de CEDM-LIWEN: <http://www.mapuche.info/mapuint/liwdoc1a.htm>
- Huenchulaf, R., & Melipil, G. (2003). ¿Cómo ha sido afectada la sociedad mapuche por la educación formal chilena? Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapuche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente. En *Informe Comisión Verdad Historica y Nuevo Trato* (Vol. III, págs. 1555-1604). MIDEPLAN.
- Ibáñez, J. (1992). Las técnicas de investigación social como saber: Rupturas epistemológicas que las producen. En J. Ibáñez, *Más Allá de la Sociología* (págs. 21-44). Madrid, España: Siglo XXI.
- Imilan, W. A., & Álvarez, V. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales*(14), 23-49.
- INE. (Marzo de 2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile (Censo 2002)*. Santiago, Chile: Instituto Nacional de Estadística (INE) y Programa Orígenes (MIDEPLAN/BID).

- Kradolfer, S. (2001). De la importancia del don como fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche de argentina. *Scripta Ethnológica*, XXIII, 133-143.
- Lavanchy, J. (2003). El pueblo mapuche y la globalización: Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era global. (U. d. Chile, Ed.) *Archivo Web del Centro de Estudios "Miguel Enríquez" (CEME)*.
- Le Bonniec, F. (2002). Las Identidades Territoriales o como hacer Historia desde hoy. En *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX* (págs. 31-51). Temuco: IEI-UFRO.
- Leiva, R. (2014). Instituciones mapuche en Chile: Del derecho propio a la consulta indígena. *Revista Cultura-Hombre-Sociedad CUHSO*, 24(1), 105-140.
- Leiva, R. (2015). Las mujeres en el proceso de reconstrucción de la sociedad mapuche. *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos - Revista IIDH*(62), 166-197.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas Sociales: lineamientos para una teoría general*. D.F., México: Alianza Editorial/Universidad Iberoamericana.
- Marimán, P. (1994). La Diaspora Mapuche: una Reflexión Política. *Liwen*(N° 4), 216-223.
- Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En P. Mariman, S. Caniuqueo, J. Millalén, & R. Levil, *¡...Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro* (págs. 53-127). Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Marimán, P. (2009). Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867). *Revista Espacio Regional*, 2(6), 35-59.
- Martínez, C. (2010). Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX. En M. Gonzales, A. Burgete, & P. Ortiz, *La autonomía a debate. Autogobierno Indígena y Estado plurinacional en América Latina* (págs. 561-586). Quito, Ecuador: FLACSO.
- Mattus, C. (2009). *Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, pilares invisibles de la resistencia de su pueblo*. Observatorio Ciudadano, Temuco-Chile .
- Mauss, M. (1991). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et Anthropology*.
- Mejía, J. (2000). El muestreo en la investigación cualitativa. *Revista Investigaciones Sociales*(5), 165-180.
- Millalén, J. (2006). La Sociedad Mapuche Prehispánica: Kimün, Arqueología y etnohistoria. En P. Mariman, S. Caniuqueo, J. Millalén, & R. Levil, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (págs. 17-52). LOM Ediciones.

- Millaleo, A. (Marzo de 2011). *El witrál: la escritura ancestral de las mujeres mapuche*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Mapuexpress/Publicaciones: <https://www.servindi.org/actualidad/41425>
- Millaleo, S. (2011). La Recreación de la Identidad Étnica en la Protesta Mapuche: Un Punto de Partida Para el Uso de la Teoría de Sistemas Sociales en la Política de la Identidad. *Revista Chilena de Antropología*.(N° 23), 51-79.
- Molinari, T. (2005). La estela de Weber, algunas consideraciones sobre la impronta weberiana en la historia del pensamiento sociológico. *Debates en Sociología*(30), 17-26.
- Morales, R. (2003). Reseña de "Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual" de Alejandro Saavedra Peláez. *Revista Austral de Ciencias Sociales*(007), 117-181.
- Moulian, R. (2009). Ailla & Rewe: La mediación ritual de la sociedad mapuche williche. *Revista Austral de Ciencias Sociales*(17), 57-74.
- Nahuelpán, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En C. d. Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 123-156). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Nahuelpán, H. (2013). Las 'zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.
- North, D. (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O'Donnell, G. (1994). *Democracia Delegativa*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Forum Justicia: [http://www.forumjusticia.com.br/wp-content/uploads/2011/10/O--Donnell\\_Democracia-Delegativa.pdf](http://www.forumjusticia.com.br/wp-content/uploads/2011/10/O--Donnell_Democracia-Delegativa.pdf)
- Pichinao, J. (2012). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia. En C. d. Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 25-42). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Pichinao, J., Avendaño, F., & Huenchulaf, E. (2003). Kisu güneluwün zugu mapuche rakizuam mew. Gülu ka pwel mapu mew. En *Informe Comisión Histórica y Nuevo Trato* (Vol. III, págs. 575-706). Chile: MIDEPLAN.
- Pizarro, P. (2003). *Caracterización y evolución del pueblo mapuche entre el periodo 1992 - 2002, con énfasis en la pobreza rural y el análisis de modelos que expliquen la pobreza*. Santiago, Chile: (Tesis Licenciatura Agronomía) Universidad de Chile.
- Quidel, J. (2006). *La regeneración de un currículum propio mapuche no escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos*. Tesis de Maestría, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

- Rodríguez Mansilla, D. (1994). Teoría de los Sistemas Organizacionales. *Sociología y Política, Año II*(4), 7-31.
- Rojas, A., & Fernández, J. (1999). Historias de Migración: Una aproximación metodológica. En Colectivo Algarabía, *Mirando desde fuera; historias de Migración* (págs. 69 - 88). Madrid, España: Cáritas Española.
- Ruiz, C. (2003). *La estructura ancestral de los mapuches: Las identidades territoriales, los Longko y los Consejos a través del tiempo*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Ñuke Mapu- Centro de Documentación Mapuche: [http://www.mapuche.info/wps\\_pdf/Ruiz031100.pdf](http://www.mapuche.info/wps_pdf/Ruiz031100.pdf)
- Saavedra, A. (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago, Chile: LOM Ediciones .
- Salamanca, M. (2003). El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual. En M. Salamanca, V. Nuñez, R. Maureira, J. Quidel, & R. Leiva, *Mapu küpal azkünun zügu* (págs. 1081-1120.).
- Salamanca, M., Nuñez, V., Maureira, R., Quidel, J., & Leiva, R. (2003). *Mapu küpal azkünun zügu: Manifestaciones del Derecho Propio Mapuche en los territorios Wentche, Pewenche y Lafkenche*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Biblioteca Ser Indígena: [http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/cvhynt/v\\_iii/t\\_ii/v3\\_t2\\_c3-FContents.html](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/v3_t2_c3-FContents.html)
- Sánchez, J. (2001). El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche. *CREA*(2), 29-39.
- Santos, F. (1986). Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man. New Series*, 21(4), 657-679.
- Stephens, N. (2013). *Remember where we came from: globalization and environmental discourse in the Araucania region of Chile*. Tesis Doctoral, University of Massachusetts Amherst, Communication.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada* (2da ed.). Bogotá, Colombia: Universidad de Antioquia. Editorial CONTUS.
- Torres Nafarrate, J. (1994). La perspectiva Luhmaniana de la Sociedad. *Sociología y Política, Año II*(4), 32-36.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica de España.
- Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis, Revista Universidad Bolivariana*, 8(24), 175-196.
- Tricot, T. (2011). *El movimiento mapuche en Chile y Argentina. Una aproximación desde las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales*. Tesis Doctoral ,

Universidad de Salamanca, Derecho Publico General: Área de Ciencia Política y De La Administración.

- Valdés, M. (2004). *Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992 - 2002 y la cuestión Mapuche*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2016, de Documentos mapunet.org: [http://mapunet.org/documentos/mapuches/Ref\\_met\\_cen\\_1992-2002.pdf](http://mapunet.org/documentos/mapuches/Ref_met_cen_1992-2002.pdf)
- Varela, G. (1995). La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. *Sociológica*, Año 10(27), 72-93.
- Zapata Silva, C. (2006). Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches. *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (Nº 3), 467-509.
- Zavala, J. M. (2008). *Los mapuche del siglo XVIII dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Editorial Universidad Bolivariana.
- Zavala, J. M., & Dillehay, T. (2010). El 'Estado de Arauco' frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 42 (Nº 2), 433-450.

## ANEXOS.

### Anexo 1. Testimonios de las entrevistas realizadas

#### Entrevista Longko Juana Kalfunao, Lof Paillalef

**31 de Diciembre de 2011**

*A la señora Juana la conocí por intermedio de su hijo Waikilaf Cadín. Ya habíamos conversado en ocasiones anteriores, esta vez se concertó la cita para abordar la entrevista de la tesis y la temática en cuestión. Nos reunimos en su casa ubicada en la ciudad de Temuco (La Araucanía) en calle Las Quilas, donde también funcionaba como institución el Defensor Autónomo Mapuche.*

*Mi visita se extendió algo más de una hora y la entrevista en sí tomo aproximadamente 45 minutos, la metodología contemplaba la realización de registro audiovisual y la posible futura difusión de sus opiniones para lo cual se contó con su consentimiento.*

#### **Se presenta:**

Mi nombre es Juana Kalfunao Paillalef, soy longko de la comunidad Juan Paillalef, esto está ubicado al sur de Temuco, a 75 kilómetros entre el lago Colico y Villarrica, soy longko de esa comunidad.

#### **- ¿Cuánto tiempo lleva ejerciendo el rol de longko? ¿Quiénes fueron los longko anteriores?**

[Antes ha tenido el rol de longko] mi madre, Mercedes Paillalef, y más antes de ella mi abuelo, José Luis Paillalef, y mucho más antiguamente el longko Juan Paillalef que era el tátara abuelo de nosotros, sería.

#### **- ¿Cuál es el origen de este rol institucional?**

Mire yo creo que el longko nace y muere en la comunidad de nosotros, porque hay conceptos de la preparación de la machi, del longko, de un genpin, del wewpife, que cuando nace una comunidad nace un longko, y también nacen machi, no necesariamente en todas las comunidades, pero nacen.

Y uno puede venir a recibir eso a los 14 o 15 años, ya es nominada como longko, y también previo a eso la comunidad entera sabe que uno ya es distinta y que va a tener esa capacidad, y después lo vienen a corroborar las machi a decir “bueno, esta persona si tiene nominación para ser longko”.

Pero el longko no lo elije tampoco la comunidad ni la machi, el longko viene con ese don, nace y también viene con ese don porque viene un küpalme, es decir, no puede ser cualquiera, que nazca en la ciudad puede decir “yo soy longko”, el longko viene de un küpalme es decir de una descendencia. Tiene que haber sido el tátara abuelo longko, después ser longko, después sigue el padre, después vienen los hijos y mañana vendrán mis nietos, pero dentro de ese núcleo familiar es donde la comunidad va eligiendo, porque pueden ser diez hermanos, once, pero va a haber uno solo que sea longko de esa familia.

**- ¿Además de ejercer su función de longko, a que otra actividad se dedica?**

Yo soy defensora de los derechos humanos, y también tengo un Defensor Autónomo Mapuche que está destinado a hacer defensa a todas las injusticias, la irregularidad que está llevando el Estado en contra del pueblo mapuche, especialmente de las comunidades que están protegidas.

Y bueno, es velar por la seguridad de cada persona, que se haga un juicio justo, que no se maltrate, si hay maltrato denunciarlo, si hay maltratos con niños denunciarlos, o también explicarle a la gente que le sean leídos sus derechos antes, con anterioridad, que exista una ley con una orden de detención por algo específico, que no hayan detenciones arbitrarias, todo ese trabajo es un trabajo que nosotros llevamos.

Las comunidades entre sí, son muchas las comunidades que están trabajando por el Defensor Autónomo Mapuche, y entre todos hacemos trabajo, yo personalmente que estoy aquí debo trabajar para el defensor.

Los ingresos para mi familia son totalmente aparte, por el trabajo en campo y por el trabajo en serigrafía que yo llevo. Bastante, donde vendo poleras, camisas, en un rato más se las voy a mostrar.

**- ¿Qué opinión tiene respecto de la situación económica del pueblo mapuche?**

Una situación muy delicada, muy contaminada, muy manipulada. Digo manipulada porque las comunidades no pueden tener su plantación de alimentos propios, porque hay transnacionales que son las plantas de pino de eucaliptus que están contaminando el agua y también están secando la tierra. Entonces hay una tremenda contaminación en cuanto a la economía que tiene el pueblo mapuche. Y la economía que tiene el pueblo mapuche es una economía de sustento.

**- ¿Cómo se organizaban antiguamente en el territorio para objeto de la sustentabilidad como sociedad?**

Por ejemplo, lo que regula la cosmovisión los tiempos, la política económica, poblacional, llámele nacimientos, etcétera, todo lo que tenga que ver, eso se llama conducción de *nomogen*, eso es lo que regula el sistema. Es como el sistema jurídico, es como la norma jurídica, traducida a la cosa chilena, sería como la norma jurídica del *wallmapu*. Y ahí entra el concepto de *az mapu*, *az mogen*, *az newen*, de lo que nace, se desarrolla, lo que se multiplica, de ahí nace el concepto de *kom tañi pu xoli*, *kom pu che* [todas nuestras organizaciones y nuestra gente], mucha gente muchos *lof* (agrupación de familias), y de ahí nace el concepto de pueblo nación mapuche. Por eso somos nación porque tenemos conceptos sociológicos, de cultura y de identidad propia.

Era una economía de sustento donde todos los hermanos sembraban lo que iban a ocupar para su familia, y los que no podían por ejemplo los *lafkenche*, por el territorio, no podían sembrar algún alimento hacían *trafkintu* con los que podían sembrar ese alimento y viceversa, se intercambiaban los alimentos que se daban en un sector y los que no se daban se trasladaban y se hacían grandes *trafkintu*. Por ejemplo los *pewenche* bajaban con sus piñones y bueno cambiaban y hacían *trafkintu* por el trigo, porque abajo los *wenteche* tenían para sembrar llanuras, trigo, papas. Entonces, lo que no se daba abajo se hacían *trafkintu*, y la gente vivía en una sociedad armónica y con un gran equilibrio entre la naturaleza.

La naturaleza no era maltratada, la tierra era muy bien cuidada y no había contaminación. Hoy día se intenta hacer lo mismo, hay mucha juventud que está retomando, haciendo huertos orgánicos, tratando de vivir su forma antigua.

**- ¿Es necesario integrar tecnologías modernas (maquinarias) para el trabajo?**

Yo pienso que en el pueblo mapuche y en todos los pueblos originarios se debe utilizar la primera forma de vida de los pueblos originarios y la última forma de vida tecnológica, que es la mejor y la más limpia. Me refiero a los paneles solares y a todas estas cosas que no contaminan, y uno a través del panel solar también pudiera implementarlo en la comunidad.

**- ¿De qué forma se trabajaban las cosas mapuche, los alimentos o vestuarios o para instalar un sitio ceremonial?**

Nuestro pueblo ha tenido su propia forma social de desarrollarse y entre eso hay gente que está destinada a hacer las joyas, hay otra gente que está destinada a hacer los telares, hay otras comunidades que están destinadas a hacer los *metawe*, los *rali* (platos), que son vasijas para la alimentación, para guardar el *muday*, actualmente se hace eso.



Hay otra gente que va a hacer las cestas por ejemplo, los canastos, los *yepu*, porque depende del sector donde se den las plantas. Por ejemplo en los *lafkenche* puede darse mucho la pita para hacer los canastos. También en el sector *wentenche* se puede dar mucho la greda para hacer los *metawe*.

Entonces se hacían intercambios, los que no tenían *yepu*, se trasladaban los *yepu*, los otros llevaban los cantaritos, los *metawe*, los *rali*, para que la gente pudiera alimentarse. Así se hacía y actualmente se hace igual, se hace igual, es la misma forma.

Yo hace unos días estuve en los *lafkenche* y pude llevar algunas cosas y allí me pude traer algunas bolsas de playa (tejidas con fibras vegetales), cosas antiguas, buenas bonitas, tradicionales, que los hacen los hermanos allá. Entonces, ellos quedan contentos con sus cosas y nosotros también quedamos contentos con las cosas que recopilamos.

Hay una sola forma de hacer el *rewe*. El *rewe* se hace primero que nada, después de una ceremonia, cuando se convoca un *longko*, se convoca una *machi*, para que nazca la *machi* tiene que nacer un *rewe* inmediatamente. Entonces, previo a esa ceremonia, el *longko* va a soñar como va a ser su *rewe*, cuantos *pürra pürra* o “escaleras” va a tener, de que se va a tratar ese *rewe*, cuál va a ser el concepto que se va a trabajar ahí. Entonces se sueña y también se sueña que árbol de la comunidad tiene que ser cortado, y ahí tiene que elegir unos cuatro o seis *kona*, de acuerdo a lo que le dan y ellos tiene que cortar el árbol y prepararlo.

Muy temprano se corta el árbol, al venir el día, se hace rogativa, se paga y luego se corta solamente a mano, y se va haciendo la escalerilla prácticamente bordada con un *marichiwe*<sup>76</sup>. Y bueno, se procede después a una ceremonia, a plantar con toda la comunidad, se entierra, se marca el *paliwe*, donde va a nacer el *aliwen*, por eso se dice “nació un *aliwen* y nació un *ñizol*”, *ñizol* es un *longko* y *aliwen* es un *rewe*.

Y ahí nace ese *rewe*, se le coloca canelo, se le colocan varias cosas, también se puede hacer un *choique purrun*, se hace una ceremonia muy grande, se paga ahí, se paga, van todas las comunidades y uno puede invitar a muchas comunidades y lo ideal es invitar a gente de los cuatro puntos cardinales dicen, la *meli witran mapu* dicen. Para que estén ahí y para que vean nacer ese *aliwen*, y vean que en esa comunidad hay un nuevo *longko* y hay una nueva forma de fuerza, de lucha y de defensa.

### **- ¿De qué forma se organizaban para la producción de bienes, para los servicios y para la reproducción cultural?**

Tienen un *longko*, el *longko* no está para que lo sirvan, el *longko* está al servicio de la comunidad. La *machi* también es la encargada de la ciencia, la filosofía, la medicina, es la

---

<sup>76</sup> Explica que antiguamente se hacía un hacha de piedra para tallar la madera, y que hoy en día se hace con el hacha de metal.

mujer que tiene que donde están los enfermos, ella tiene que trasladarse a donde están los enfermos a verlos, a darles la medicina.

Y todas las autoridades del pueblo mapuche no son servidas, sino ellos son al servicio del pueblo. Es distinta al mundo occidental, que al mundo occidental hay que servirlo, hay que emblemarlo, hay que apatronarlo, hay que endiosarlo. Esto es todo lo contrario.

En la mañana al *epewün*, se manda dos *werkenes*, para dar aviso que en la comunidad tanto si existe una persona enferma, si necesita de una *machi*. Si necesita de un *longko*, también es lo mismo, va a dejarle un mensaje que va a haber un gran *trawiin* en tal comunidad, entonces el *longko* tiene que trasladarse para tomar grandes acuerdos, sobre la comunidad y sobre el pueblo en general.

Puede, entregar alguna manta, algún regalo puede entregar. Al *longko* nunca, se le paga por ir a ninguna parte, pero a la *machi* siempre se le paga porque se le paga a los espíritus, entonces por eso que se le paga a ella, se le da un pago, un pago de la naturaleza, que puede ser en dinero ahora y que también puede ser en unos metawe, que puede ser por ejemplo en alguna frazada, en algún *pontro*, en alguna *ükija*, cualquier cosa se le puede pagar a una *machi* ahora por sus servicios cuando va a ver un enfermo.

**- Si una familia quiere especializarse en salud o en producción de textiles, o en mismo caso de la familia de un longko ¿Dónde comienza su trabajo?**

Creo que eso viene, es innato con las comunidades. Porque la gente utilizaba todo para vestirse. Entonces, todas las familias tenían textiles en su casa, o sea, no podía levantarse una *ruka* (casa) de un recién casado si no tenía una rueca, si no tenía un molino para moler sus cosas, o sea tenían que tener. Y si no lo tenían por eso eran casados con *machi* y, al casarse cada juventud, venía la comunidad y le fortalecía todas las cosas, le hacían su cerco, le hacían su *ruka*, en su corral le colocaban ovejas, todo de a dos, una pareja de esto, pollos, le hacían todo. Porque así es el matrimonio *mapuche*, le dejan todo, y de ahí tienen que seguir en adelante. Pero hoy día se ha perdido todo eso, se práctica sí, pero en algunas comunidades.

De ahí nace esta fabricación, producto de la necesidad de las personas, nace esta fabricación de las frazadas, *pontros* (tapetes o cubre pisos), *pontros* más delgados que se utilizaban como sabanas antes, también ahí vienen los calcetines, también venían las rodilleras que se usaban, para los codos, las mantas, los *ükija* (reboso) de las mujeres, el chamal. De ahí sale todo, a medida que iba naciendo la gente se le iba haciendo la ropa, y bueno se cambiaban ropa una vez al año, tenían sus nuevas piezas de ropa, cada *we tripantu* cambiaban su ropa... eso no quiere decir que estaban todo el año con la mismo ropa, pero cada *we tripantu* (nueva vuelta del sol o nuevo año *mapuche*) renovaban su ropa.

Todo, como es un pueblo bien constituido, bien organizado, la salud también nace de la necesidad, y nace porque existen *machi*. La *machi* de cuando 14 mil años existe el pueblo *mapuche*, estaban los *longko*, estaban las *machi*, para tratar a la comunidad. Entonces, como es un pueblo bien formado, tenía de todo. Tenía su medicina, tenía sus historiadores que eran los *wewpines*, tenía los *genpines* que eran los oradores encargados de la religiosidad por decirlo así, pero encargado de velar para que los niños pudieran llevar la ideología mapuche, el *kimün mapuche*, el *rakiduum mapuche*. Entonces, ellos iban armonizando esto, fortaleciendo esto. De ahí nace todo, cuando un pueblo se constituye, es un pueblo que tiene todos sus elementos para seguir adelante. Hoy día esto no ha sido reconocido, porque si fuera reconocido nosotros estaríamos distintos.

**- ¿Qué tendría que pasar para que esa familia fuera reconocida en el lofmapu?**

Los *trawunes* (encuentros políticos), cada cierto tiempo, los *werkenes* tenían una gran misión de avisar a los *longko* que había reuniones, puede ser en *puelmapu*, en *pikunmapu*, los *nagche*, los *wentenche*, depende de la identidad territorial se juntaban. Entonces ahí se llevaban meses hablando y ahí se explicaba la situación de la gente, la economía de la gente, la situación económica que ellos tenían, como iban a desarrollar su economía que es lo que hacían, como podían intercambiar esta economía. Ahí se desarrollaba todo.

**- ¿Qué importancia tendría esto para el colectivo de familias del lofmapu? ¿Por qué?**

Gran importancia, porque el *longko* es el jefe políticos, social y económico de la comunidad, entonces por lo tanto el encargado de velar que a su gente no le falte nada, y de velar que la gente esté bien. Entonces por lo tanto, a través de las reuniones que ellos mantenían podían intercambiar toda la cosa económica, política y social de ambas comunidades. Y ahí estaban los *werkenes* que eran personas también emblemáticas, que van a buscar las cosas y hacer intercambio. Y también están los *kona* que también podían ser mandados a miles kilómetros a buscar estos intercambios de cosas para las comunidades.

**- ¿Ha escuchado alguna vez hablar de Ñlmen? ¿Qué es un Ñlmen, cuál sería su función en la sociedad mapuche?**

*Ñlmenes*, antiguamente todos los mapuche éramos muy ricos, teníamos mucha plata, muchos animales muchas cosas pero con el tiempo se perdió eso porque cuando llegaron los españoles saquearon al pueblo mapuche, le robaron sus joyas, les robaron todo. Entonces hoy día de *ñlmenes*, no tenemos nada, solo el nombre.

Ellos eran la gente que manejaba el monopolio económico, eso eran los que administraban, la ganadería, las tierras, y llegaban a grandes acuerdos con los mismos *longko*, se encargaban de que no hubiera pobreza en las comunidades, se encargaban de resguardar que a la gente

no les faltara nada, si había una comunidad que estaba empobrecida, esto tenían la obligación de llevar animales, de dejar gente, dándole sus animales en media para el cuidado. Esa era la misión de todos porque todo el pueblo mapuche eran *ülmen* antes, eran todos ricos tenían, no existían una pobreza.

**- ¿Cómo se organizaba antiguamente el territorio para el uso y la distribución de los recursos?**

Antiguamente la tierra era fértil, solamente a través de *gijatun* se *pelotukaba* (en las ceremonias se buscaba tener visiones). Se rogaba cada cierto tiempo y enseguida ahí se *polotukaba*, siempre la gente tenía que tener un gran granero para guardar la alimentación que le durara pa' el año porque el próximo año venía, porque ahí no se podía echar a perder la alimentación, no se podía botar la alimentación, porque todo es sagrado, lo daba la tierra. Entonces no se tiene que sembrar más de lo que se va a ocupar para no mal traer la tierra, para no maltratarla.

Está estipulado que durante un año las cosas pueden guardarse, algunas cosas, por ejemplo la papá, el trigo, la cebada, la avena, y de ahí se van sacando otros productos que es la harina, que es la harina tostada, que es el *multrun* (catuto), que es el *muday*, y todo ese tipo de cosas que se van desarrollando. Entonces cada cierto tiempo, junto con ir desarrollando esto, usted sabe que está el *we tripantu*, el año nuevo, y eso tiene todo un cambio de la esfera, entonces el mapuche funciona de acuerdo a eso, o sea, no puede guardar, no puede tener una economía de dos o tres años si cada año la tierra va dando un giro, va cambiando, el hombre se está bañando haciendo sus votos de promesa, por darle un ejemplo, de limpieza. Está cambiando su ropa nueva, las mujeres han trabajado un año para tener ropa nueva, la gente ha tenido un año para hacer casas nuevas, para hacer *wanko* (asiento), para hacer todos estos tipos de cosas, para la alimentación, entonces también un año tiene que terminarse la alimentación para que venga una nueva alimentación, y cada año se va pagando a la naturaleza.

**- ¿Cómo se hacía la distribución de los recursos de forma individual o de forma colectiva?**

Primero de forma colectiva, luego la segunda parte de forma individual. Si en una comunidad se pueden sembrar, por ejemplo son 10 familias, se siembra una cantidad determinada de trigo, se dividen en partes iguales, y en cada partes iguales la persona administra sus recursos. Bueno el próximo año como tienen grandes *trawunes* durante el tiempo, el próximo año si le faltó a esa familia o creció, nació un hijo más, se sembrará más, o tendrá la opción de hacer sus propias siembras propias, y así se va administrando eso. Por eso es que es tan importante la tierra para nosotros, y no se puede llevar hoy día esa vida

porque la gente viven a veces hoy día seis familias en tres hectáreas de tierra, es imposible de hoy día llevar aunque quisiera.

**- ¿Hay algún papel especial que le corresponda a la mujer en la producción mapuche?**

La mujer es la persona más indicada para trabajar y para desarrollar ese tema. Es la persona que se encarga de guardar los cereales, las semillas, de transmitir, de plantar, de hacer eso, el rol más importante es el de la mujer.

El papel que le da la vida, la humanidad, entonces como tiene eso en su mente ella va a estar siempre preocupada de producir, de que todas las semillas sean fértiles, de que todas las semillas den su producción. Entonces va enseñándole a la comunidad, todo, a desarrollar eso, y por eso que se trabaja de acuerdo a la luna, ahí entra la cosmovisión, porque en menguante, en creciente, hay distintas formas de cosas que tú vas plantando. Tienen que ir trabajándola muy bien para que así vaya a obtener un gran fruto y de eso se encarga la mujer, de sembrar por ejemplo muchas semillas y en tal tiempo se corta y vuelve a dar más semillas, pero es una determinada luna para sembrar cualquier cosa... está encargada de la filosofía de la naturaleza.

**- ¿Para la sociedad mapuche son importantes las parejas? ¿Usted como longko trabajan como pareja o es solo algo individual lo que usted hace?**

Esto es muy importante porque se trabaja con toda la familia, están integrados los niños, están integradas las abuelitas, integrados toda la familia porque ahí viene lo que es la *minga*. Por ejemplo, mañana vamos a sembrar papas la familia “x” y se le avisa a la comunidad que “va a haber una *minga* en tal parte, pal sembrado de papas” ¿Entonces que hace la mujer? No se mete a trabajar ahí, se encarga de la comida, se encarga de las sopaipillas, del pan amasado, de la tortilla, del ají, porque eso es lo que va a recibir la gente, el cariño de la mujer. Pero los hombres van a poner toda su fuerza en sembrar la papa, en toda esa función. Entonces la *minga* viene a ser como una ayuda, sin costo, sin pago, pero a la vez armónica, armónica con la tierra que van todos a ayudar a sembrar y armónica con la familia que invito a la *minga* porque todos van a compartir el alimento que desarrollo allí la mujer. Por eso la mujer mapuche es un ser humano muy importante, en el mundo mapuche, en el quehacer social de la comunidad la mujer es el principal ser humano.

**- ¿Sabe usted como habrá sido el régimen de tenencia de tierra antes de la llegada de los españoles?**

Por supuesto, la tierra era una tierra libre, no existieron los cercos, solamente existían las huellas donde la gente se trasladaba. Y la gente se dividía solamente por territorio, los *nagche* vivían en la parte baja, los *wentenche* en la parte alta, los *pewenche* vivían en la zona

de la cordillera, y los *lafkenche* toda la rivera del mar, y así se dividía la gente solamente por territorios. Existían los grupos de personas como territorios y como familia, pero el *wingka* después llega y diseña sus leyes y las reduce a pequeñas comunidades.

**- ¿Qué pasó con esta organización y uso de los recursos cuando llegaron los españoles?**

Esta organización se ve violentamente interrumpida de la noche a la mañana, fue saqueado, fue violentado. Sus animales fueron tremendamente reducidos, las casas incendiadas, y también las mujeres violentadas sexualmente, entonces, hay un reducimiento a las cordilleras, a las montañas, lugares inhóspitos que la gente se empieza a arrancar para protegerse. Y bueno, esta fue la forma de que los grandes terrenos, los más lindos, los empiezan a ocupar los españoles.

**- ¿Tiene alguna noción de cómo ha ido afectando en la forma de producción mapuche la relación con el Estado chileno?**

Hoy día es una violencia que ha sufrido el pueblo mapuche porque nada de esto que se hacía antes se hace ahora. Hoy día para adquirir un *metawe* (cantaro) usted tiene que ir a comprarlo a grandes precios y además de eso ya el *trafkintu* se ha perdido, se está retomando en algunas partes, pero por lo general se ha perdido prácticamente todo. Todo lo que es el *trafkintu* se ha visto muy muy violentada con toda la forma y la estructura política y social distinta, ajena a nosotros los mapuche, que ha implementado el Estado sobre la nación *mapuche*, que ha venido a aniquilarla por una forma y que lo otro, la ha obligado y la ha sometido a utilizar todos sus productos que son de ellos prácticamente.

**- ¿Y porque, si los mapuche valoran sus cosas, las han ido abandonando?**

Sus hogares han sido incendiados, las tierras han sido ocupadas por grandes transnacionales, con empresas forestales, otros han debido emigrar a la capital, a las ciudades, a ser mano de obra barata del Estado, han perdido sus tierras.

Y lo otro es que cuando la persona se resiste, a defender sus tierras, es encarcelada, acusada de terrorista y varios años en cárcel, cosa que cuando tu vienes a salir ya en libertad tienes toda tu familia desarticulada, dividida, y se produce ya no solamente el daño a la tierra, sino a la cultura, sino al pueblo, sino también al individuo. Te lo aniquilan al individuo, te lo marginan, te lo matan, te lo estrangulan para que no siga luchando.

**- ¿Para usted este “daño” ha sido una constante hasta el día de hoy?**

Absolutamente, hoy día tienen más formas, hoy día ellos diseñan sus leyes que van hoy día en forma legalizada a destruirte, legitimada por todo y amparada detrás de un código civil,

penal, que ellos tienen, implementan una ley sobre la nación *mapuche*, cuando nosotros los *mapuche* nunca hemos cedido nuestros derechos al Estado chileno.

Ellos han invadido el territorio, nos implementan una ley ajena a nosotros, nosotros no somos chilenos somos *mapuche*. Cuando digo esto es porque también aquí nadie ha querido luchar y decir que nosotros tenemos, grandes tratados, pero sin embargo cuando Chile quiere reclamarle al Perú, a Bolivia, habla de los tratados. Pero nosotros tenemos grandes tratados que van en favor de nuestro territorio, que dicen que del Bío Bío al sur es territorio de la nación *mapuche* en plena autonomía y autodeterminación, y también que cualquier persona que pasara al interior del Estado chileno o de la nación *mapuche* será sancionado; sin embargo aquí han ingresado las transnacionales han ingresado todos y nunca se ha sancionado y hoy día se persigue en forma indiscriminada al pueblo *mapuche* a juventud, a las mujeres y somos fuertemente encarceladas.

**- ¿Usted ha escuchado hablar o utiliza el concepto de nación mapuche? ¿Qué significa para usted?**

Somos una nación porque para ser nación hay que tener conceptos sociológicos, de cultura y de identidad propia, y nosotros tenemos idioma propio, tenemos nuestras formas políticas, sociales y económicas propias, tenemos una propia estructura cosmovisional, por lo tanto somos una nación. No nos hemos inventado nada, el Estado ha subordinado esta nación mediante los tres poderes judicial, ejecutivo y legislativo, que hoy día ellos en el nombre de la tecnología, del avance y con sus poderes ejecutivos han masacrado a nuestro pueblo.

**- ¿Qué relación tiene o debería tener un longko con esta idea de nación mapuche?**

La nación es una y no tiene cambio. Primero que nada tiene que asumirla, porque somos nación y tenemos que defenderla. En segundo lugar sabemos también que estamos con una sociedad distinta, pero esa sociedad distinta tiene que tener un reconocimiento recíproco a la diversidad, reconocer que ellos invadieron nuestro territorio y tener un respeto por nosotros, cosa que nunca se ha hecho.

Entonces, por eso vienen muchas pugnas, muchas discordias por la falta de respeto también que existe porque de ahí se nace, ellos llegaron después, ellos tienen que aprender a respetar al pueblo *mapuche*, tienen que aprender a respetarle los valores que nosotros tenemos. A respetar la forma de vida que nosotros tenemos y de nuestra forma de vestirnos, que una persona vestida de *mapuche* no puede ir a trabajar a una oficina, no puede ir a un hospital vestida de *mapuche* a trabajar, o sea, no podría ir usted tener un trabajo en conjunto con la sociedad chilena porque es discriminada, porque ellos tienen un gran desconocimiento.

**- ¿Dónde está la riqueza de la nación mapuche?**

En la cultura, en el conocimiento de las personas, en el *kimiin* (conocimiento) ahí está la riqueza, y en las tierras que muy poco tenemos, en la medicina está nuestra riqueza, pero más que nada en el conocimiento, que es un conocimiento que nunca se terminará.

En la tierra, sin tierra no hay *mapuche*, y ahí está toda la forma de la riqueza de las comunidades.

**24. ¿Sabe de alguna iniciativa que busque el desarrollo económico como sociedad mapuche?**

Bueno hay muchos proyectos que se podrían implementar unos apegados al Estado, otros apegados a diferentes organismos, pero no hay ninguno que nos sirva porque todos quieren abanderizarse. Yo creo que la forma que nosotros podemos salir adelante es solamente nosotros los *mapuche* hablando nuestro propio tema y nuestra propia de vida que queremos. Bueno, hay mucha gente, las comunidades están todas en esa forma, miles de comunidades están todas en esa forma.

**25. ¿Le gustaría agregar algo sobre economía y producción?**

Agregar que debemos de mantenernos firmes defendiendo y protegiendo la tierra, defendiendo nuestra cultura, haciendo uso de nuestro *mapuzungun*, haciendo uso de nuestra vestimenta, para que se pueda masificar.



## Entrevista Longko Pascual Pichún, Lof Temulemu

**1 de Agosto de 2012**

*Al longko Pascual lo conocía hace varios años, particularmente, fui presentado ante él por mi madre María Salamanca en su propia casa, tras la liberación de su presidio motivo de persecución política sobre sus reivindicaciones; en aquella ocasión tuve la oportunidad de participar junto a él en la ceremonia mapuche.*

*El día de la entrevista llegue temprano a Traiguén (La Araucanía), aunque ellos viven en el campo se encontraban realizando varias gestiones en la ciudad. Lo acompañe a él y a sus hijos durante todo el día, lo que fue una estupenda ocasión para estrechar lazos con toda su familia.*

*Tras una breve conversación don Pascual accedió a ser entrevistado, entregando su consentimiento para el registro audiovisual y posible difusión de sus opiniones. La conversación se desarrolló en su casa de la ciudad y se extendió un poco más de media hora.*

**- ¿Cuál es su nombre y territorio? ¿Cuál es su cargo y cuánto tiempo lleva ejerciéndolo? ¿Quiénes fueron los longko anteriores?**

Yo me llamo Pascual Pichún Paillalao, desciendo de *mapuche* de *Temulemu*, soy de la comunidad *Temulemu* ahí soy *longko*. Yo he tenido el cargo después que fueron todos mi familia anteriores primeramente fueron los antepasados (...), lo conocí el *longko* que era de mi abuelo, conocí mi abuelo que fue *longko* de su comunidad y dejó de ser *longko* hasta que murió. Después tomo un tío ser el *longko* y después de eso ya vine a ser yo porque yo me manejaba mejor el *mapuzungun*, la idea, en todos los ámbitos de un *mapuche*, y ahí me dejaron a mí como *longko*, por eso soy *longko* hoy día, no hace mucho tiempo, del año 97' parece, no me acuerdo muy bien, por ahí. Porque estaba... por ahí mi tío se murió y ahí me eligieron. Yo soy *longko* no parte de mi papá, parte de mamá. Ese fue la idea del pueblo *mapuche* (...) porque esto también nos es porque es cualquiera, viene de familia.

**- ¿Cuál es el origen de este rol institucional?**

Primero tiene que saberse manejar en su propio idioma... y también tiene que tener la capacidad de manejar lo que es de la comunidad; tener capacidades diferentes, no solo ser capaz de desarrollarse y entregar ideas, entregar conocimientos en la sociedad, y hoy día de repente si no hay *machi* el *longko* tiene que tener la capacidad de relatar junto con la *machi*. Entonces en todo eso tiene que tener capacidad, o sea que tiene que ser más o menos como

una autoridad máxima como un alcalde, puede ser un gobernador, un intendente que tiene que tener capacidad para mantener su pueblo.

**- ¿Y, de donde cree usted el pueblo mapuche habrá desarrollado esta idea de tener sus autoridades?**

Esto viene de que existió los *mapuche*, de esa fecha viene esto, no viene porque se mereció ahora, por eso igual, si uno saca las cuentas, las autoridad *wingka* están estructurados tal como, tan estructurados como estaban los *mapuche*. Los *mapuche* antes tenían sus *werkenes*, sus caciques, sus *pillan*, sus *machi*, todo lo que compone una sociedad, el *kimeltufe*, el que hace el *wewpin* entrega todos los conocimientos cuando era, la familia, eso era al final, *kimeltufe* igual que los profesores mapuche.

**- ¿Además de ejercer su función de *longko*, a que otra actividad laboral se dedica?**

De la tierra estamos sacando todo, uno dice trabajarlo, acá tiene los animales, tiene la gallina, tiene el chanco, tiene todo, tiene la huerta, tiene los sembrados, entonces. Con eso producimos para mantener la familia. También trabajo la leña y la ganadería.

**- ¿Qué opinión tiene respecto de la situación económica del pueblo mapuche?**

Es muy difícil decirlo, económicamente estamos muy limitados, por el hecho de no tener el espacio como para producir. Bueno si, ahora como que estamos expandiendo un poco, desarrollándonos en la realidad, porque ya hemos tenido la fuerza de ya, con las grandes luchas que hemos tenido, mucho los *mapuche* hemos podido recuperar las tierras robadas, y con eso nos hemos desarrollado.

Últimamente nosotros no tenemos desarrollo ni nada porque los teníamos ahí presionados, digamos, por decir que, igual que nos tenían en una cárcel, todo porque no lo hacíamos como una cárcel porque el hecho tomábamos aire puro, pero nos tenían clausurados, nos hicieron una pequeña reducción, ahí nos tenían reducidos y no podíamos salir de ahí porque no teníamos espacio para nada.

**- ¿Cómo se organizaban antiguamente los mapuche en el territorio para objeto de la sustentabilidad de sociedad?**

Ahí es donde estaba el *longko*, el *longko* es el que tenía la estructura de la sociedad, está por *lof*, cada *longko* tenía su *lof*, y en el *lof* era una familia que se continuaba, que todo tenía que llegar como querían trabajar, todo le daba... pedían orden al *longko*. Si querían ellos ocupar un, por decir, que “vamos a hacer un matrimonio”, tenía que pasar primero por el *longko*. Entonces, y ese *longko* lo autoriza, porque antes nadie era dueño de nada, el que mandaba era el *longko* y, por decirte, aquí el intendente manda la región, pero aquí esta lo contrario.

Ahora si tu querías comerte un animal, tenía que autorizar él (*longko*), entonces por eso que antes no había independencia había unión; entonces para eso estaban los *werkenes*, o toda la cuestión, por cualquier cosa que había que formar se comunicaban con un *kulkul*, ya sabían que es lo que tenían que hacer para organizarse.

**- ¿Es necesario integrar tecnologías modernas (maquinarias) para el trabajo?**

A ver, yo creo que si uno dice que no estaría en contra de la cuestión porque ya, la sociedad occidentales, ya insertaron toda la tecnología y nosotros ya estamos quedándonos detrás. Y cada vez ellos insertaban una tecnología, en el fondo nosotros como ya no teníamos participación, perdimos la autoridad, perdimos todo, [nos] insertamos con ellos para que nos utilicen como una herramienta barata la sociedad chilena. Entonces, por eso yo creo que hoy día estamos también avanzados de eso para hacer un trabajo más rápido, más económico, ahora mismo si queremos vehículo porque tenemos que andar más rápido, ya no andamos ni a caballo ni a pie, entonces también tratamos de hacer las cosas más rápido. Entonces, eso yo creo que sí es interesante de que podamos usarlas.

**- ¿De qué forma se desarrollaron los productos mapuche como alimentos o vestuario?**

Yo creo que, esto viene no se pues de que año, yo no podría darle la razón porque cuando yo me di cuenta, todos sabían cómo desarrollar ese alimento, cómo desarrollarlo ese el *makun* (poncho), el *chamal* (reboso), todas esas cosas, no sé cómo sería ahí, porque esos ya vienen de muchos siglos.

**- ¿Y cuando usted dice, por ejemplo, “yo voy a hacer una actividad porque soy longko”, en que se basa usted para desarrollar una idea?**

Es que muchas cosas, de repente digo yo voy a hacer un *gijatun* porque hay un *pewma* de los *mapuche* o hay un señal también, si no lo ve uno, sino que lo ve otro, sino que lo hace llegar, para hacer esa rogativa o *ngejipun*, no sé.

**- ¿De qué forma se organizaban para la producción de bienes, para los servicios y para la reproducción cultural?**

La sociedad mapuche siempre está asociado entre mapuche, siempre hacen un *trafkintu*, porque algunos sabían trabajar en madera, algunos hacen una *palanka*, la batea, *palanka* le dicen los *mapuche*, y otros hacían el cántaro que le dicen el *widiün*, y otro trabajaba en plata. Antes los *mapuche* no se vendían, no vendían las cosas sino que hacían... el *wingka* le dice trueque, el mapuche le dice *trafkintun*, entonces todas las cosas cambiadas eran por alguna cosa así. Si yo no sabía hacer una cosa, hacía otro *peñi* o la *lamgen* y yo mi producto mío lo

llevaba y lo cambiaba a su producto para ser mío, unas cosa así. Así era, antes no había plata, no corría la plata.

**- Una familia quiere especializarse en salud con hierbas medicinales o en producción de textiles como los ponchos, o en mismo caso de la familia de un longko ¿Dónde comienza su trabajo?**

Como ya le comentaba, esto viene ya de siglos, siempre también las cosas que tiene, son de parte también de la familia, yo parte de mi familia son plateros, mis bis abuelo era eso, y por eso nosotros de repente nos gusta trabajar con la plata porque lo traemos de sangre.

**- ¿Qué tendría que pasar para que esa familia fuera reconocida en el lofmapu? ¿Qué importancia tendría esto para el colectivo de familias del lofmapu?**

Es que siempre son reconocidas las familias por su trabajo.

**- ¿Y usted considera importante que existan esos elementos en el lofmapu?**

Ojala más fuera, para mí fuera eso, porque mis sueños son de... que pudiéramos a recuperar la cultura y la idea.

**- ¿Ha escuchado alguna vez hablar de Ülmen? ¿Qué es un Ülmen, cuál sería su función en la sociedad mapuche?**

El *ülmen* parece que era como el presidente de la república, parece que eso porque yo no tengo mucho conocimiento, siempre ese el *ülmen*... ese parece que era el jefe más de todo. A lo mejor el *ñizol* puede ser como intendente, el *ülmen* parece que era como un presidente.

**- ¿Cómo se organizaba antiguamente el territorio para el uso y la distribución de los recursos?**

Detrás de los *longko*, porque cuando se quería hacer cualquier negocio se tenía que autorizar entre *longko*, entonces le dicen “ya pues, autorizado y no hay ningún problema”, porque si hubiera sido no tan autorizado también lo vamos a poner estricto.

**- ¿Cómo se hacía la distribución de los recursos de forma individual o de forma colectiva?**

Colectivo claro porque como tiene fortalecido una ley esta gente, era tan igual como una ley que tenía que cumplir cada ciudadano, no más.

También puede ser individual pero tiene que ser autorizado por el longko. Porque es su producto igual que si yo tengo animales, para vender es mío, yo le vendo al que quiera una cosa así.

**- ¿Hay algún papel especial que le corresponda a la mujer en la producción en la mapuche?**

Hacer el *makun* (poncho), *trariwe* (faja), calcetines, lo que hacían antes las *chiripa* (pantalón de tela), la mujer lo fabricaba. En la educación de los niños también, pero eso era en conjunto. Porque cuando se desempeña en un rubro, se desempeña hacer mejor calidad y si quiere mejorarse también le dice a la *lamgen* (hermana) que trabaja mejor o igual ese, “ayuda, enséñame un poco”.

**- ¿Para la idea de sociedad mapuche son importantes las parejas? por ejemplo ¿Usted como longko trabajan como pareja, o es solo algo individual lo que usted hace?**

Depende, si es organizacional es uno, si hay que tomarlo en conjunto con la gente; si es usted independiente quiere hacer su casa también tiene que conversarlo con su pareja. Y ahora, si usted quiere hacer una cosa que no le compete a ni uno decide solo.

**18. ¿Sabe usted como habrá sido el régimen de tenencia de tierra antes de la llegada de los españoles?**

Por eso es que existía un *lof* pues, *lof* con arto espacio sí, grande. Si yo le comento aquí hay un *longko* que se llamaba Juan... y ese era todo de por aquí, todo esto de Traiguen para allá, que ahora lo redujeron como *malal* (corral), una reducción *Malalwe* le dicen ahora, chiquitito, pero era todo esto... y aquí había otro *longko* para allá que llegaba hasta aquí también el río para allá, este eran todo *mapuche*. Y, entonces, el *peñi* que se matrimoniaba pedía permiso para hacer su *ruka* (casa), y el dispone a donde le gusto, quedaba, pero dentro del *lof*, no pasándose para acá ni para allá. Porque del río para acá usted no podía pasar porque era otro *longko* el dueño, igual que una provincia así.

**- ¿Entonces estos longko que usted me dice ya se habrían puesto de acuerdo en algo?**

Claro, es que tampoco se podían molestar ambas partes. Y si tenía que, alguna cosas, se comunicaban a través de sus *werkenes*.

**- ¿Qué pasó con esta organización y uso de los recursos cuando llegaron los españoles?**

Aquí se comunicaron todos para poder enfrentar a los españoles, pelearon, por eso es que se dice, primeramente, cuando ya llegaron aquí en Chile, quisieron ellos hacerse parte, porque eso es que existe hoy día se dice un tratado. Entonces pelearon los *peñi* y defendieron esta cuestión, cuando ahí, pelearon hicieron guerra perdieron su guerra y ahí después llegaron a acuerdo con el español.

No [cambiaron], no mucho, porque tampoco sabían ellos, lo que es el caballo, no lo conocían. Ellos tenían animales, y por eso que Lautaro cuando peleó, siempre peleó así desnudo, porque a Lautaro lo pasaron a buscar en un *malon* (ataque sorpresivo), lo criaron dentro... eso.

**- ¿Tiene alguna noción de cómo ha ido afectando en la forma de producción mapuche la relación con el Estado chileno?**

Se llegó a un acuerdo, todos los *longko* del sur al norte hicieron un tratado ¿Dónde es Negrete? No sé qué parte... hicieron no solo uno sino que hicieron varios, entonces quedaron de acuerdo. Ustedes, el Estado chileno del Bío Bío para allá y el *mapuche* para acá, por eso es que los *mapuche* hoy día quieren reconocer. Porque sabe que para el norte lo perdieron por guerra y para acá ya se lo usurparon. Aquí vinieron a quitarle como a traición así, mandaron militares, mataron al que quería resistir y nos dejaron lo que más, lo siguieron así como *yanakona* (traidores), eso lo dejaron.

Lo invadió no más, lo invadió mataron lo que era el jefe ya, lo mataron y ellos colocaron a la capacidad de ellos, pero ya no tenía el mismo orden como lo tenía los que eran *longko* de esa época.

**- ¿Usted ha escuchado hablar o utiliza el concepto de nación mapuche? ¿Qué significa para usted?**

Era un país, éramos un país, porque si nosotros perdimos la guerra con los de Argentina, que también eran de aquí (Chile), nosotros estamos divididos por frontera aquí, si todos somos mapuche y creo que pertenecíamos como nación.

Porque lo que estamos conversando, el mandato lo que tenían los *mapuche* tendíamos que hacerlo crecer nosotros, para que pudiera llegar al (hace un gesto con las dos manos arriba de su cabeza, como describiendo una base)... bueno un poco de eso.

Y es que ahí hay que conversar de muchas cosas, porque no solo es llegar y decir: “vamos a hacer esto”, sino que retomar un poco la visión *mapuche* de aquí hasta las alturas...

Porque igual estamos separados por tantas cuestiones, por ideas de políticos, religión, por ideas de educación, todo, y todo eso nos tiene... y ahora nosotros más razón por la educación porque el *wingka* nos dijo “este es el mejor para usted” y se perdió la visión del mandato.

**- ¿Dónde está la riqueza de la nación mapuche?**

La riqueza del pueblo el idioma, el saber hablar, la primera parte; y la otra riqueza para sustentarnos, las tierras. Por eso que nosotros decimos la *ñukemapu* porque de eso, ahí nos desarrollamos todo. Si tenemos una montaña de nativo, esa es una vida para nosotros, esa es

una riqueza para el pueblo. Y para la sociedad *wingka* porque no sino que trata de botarlo, usarlo y hacerlo plata, más que plata, plata, plata, plata.

**- ¿Sabe de alguna iniciativa que busque el desarrollo económico como sociedad mapuche?**

Claro yo creo que eso es lo que estamos buscando todos, pero es que el espacio no lo entregan, no le dan. Porque tienen una ley por encima de nosotros para que no podamos impulsarnos, sino que llegamos hasta ahí. Porque nosotros, yo mismo quisiera darle una orden a mi gente, mi pueblo ahí, no puedo porque hay una ley, yo no me puedo salir de ahí, y si yo le doy una orden un poco más, así, como fuerte, lo primero que viene a denunciarnos a carabineros, están aquí “tú de donde sacaste tal...”, una cuestión así.

**- ¿Le gustaría agregar algo sobre economía y producción mapuche?**

Es que primeramente nosotros quisiéramos tener esa visión lo que tenían el mandato de los viejos antes, con una ley propia, que sea la ley si, que no pasara por el atrás de la sociedad [chilena]; que nosotros pusiéramos orden nosotros libremente como tenemos que funcionar, no atrás de justicia porque eso es lo que nos separa.

Porque cuando hay cualquier cuestión todos se enganchan no se pone orden ahí en la sociedad, en la asamblea [mapuche], porque antes se hacía así, hasta cuando mi abuelo todavía era *longko* era así, cuando peleaban entre vecinos o había cualquier cuestiones llegaban a donde mi abuelo y ese le daba la orden: “mira, esto y esto y esto... lo que tienen que cumplir”, gobernar.

## Anexo 2. Glosario de principales conceptos *mapuche* utilizados

A continuación se presenta un glosario o vocabulario de palabras *mapuche*, las utilizadas principalmente en este informe, considerando como fuente principal el trabajo de Salamanca *et al.* (2003) así como aquellos que cuentan con un glosario propio Antona (2012), Castro (2013), Pichinao *et al.* (2003) y Tricot (2009), y como fuentes complementarias las siguientes referencias Quidel (2006) y Sánchez (2001).

**Aliwen:** Árbol. Con este término también se designa al *rewe* en algunas zonas de *ngulumapu*.

**Ayllarewe:** Lit. Nueve puntos de ceremoniales. Agrupación de nueve *rewe* constituyendo un espacio geográfico y una alianza social, religiosa y política.

**Apew:** Relato que remite a un mito fundacional, diferenciándose por esto del *epew*, y que entrega enseñanzas respecto del comportamiento social y frente a los distintos seres de la naturaleza.

**Az mapu:** Lit. Reflejo del mundo. Característica y forma de ser y estar los espacios territoriales. Sistema sancionatorio consuetudinario cuya flexibilidad y situacionalidad dan cuenta de un estilo jurídico retórico, vinculado al uso interpretativo, reflexivo y oral.

**Che:** Lit. Persona. Define al sujeto *mapuche* socializado y su pertenencia al *lofche* en base al *tuwün* y el *küpalme*, por tanto es un concepto de identidad individual y colectiva.

**Epew:** Relato tipo fábula que describe historias sobre la naturaleza con elementos de ficción.

**Dewman:** Propia visión de desarrollo asociada al modelo de economía *mapuche*.

**Fütaelmapu:** Lit. Gran espacio territorial. Identidad territorial que constituye el hábitat *mapuche* y comprende las forma de organización social *lofche*, *lofmapu*, *rewe*, *kiñelmapu* o *ayllarewe*.

**Füren:** Familia parental patrilinial y matrilineal directa.

**Genmapu:** Lit. Dueño o guardián regulador en un espacio. Se dice así a los espíritus reconocidos por los antiguos en los sitios naturales, refiere al *newen* de un territorio como sujeto en las dinámicas sociales.

**Gijatufe:** Se refiere a aquella persona que cumple el rol de oficiante de la ceremonia principal, el que dependiendo de las particularidades del territorio puede ser el *longko*, *machi*, *genpin* u otro.



**Gijatun:** Lit. Acto de pedir. Concepto utilizado por wenteche, nagche y lafkenche, para designar la actividad ceremonial generalmente a nivel del *rewe* o del *kiñelmapu*.

**Gijañmawün:** Espiritualidad mapuche. Principio de orden superior, que regula la relación del *che* con los demás *newen* del *Wallmapu*. En algunos lugares la ceremonia principal es sí.

**Genpin:** Lit. Dueño de lo que se ha dicho. Líder filosófico y espiritual cuya función como orador principal se materializa en la realización de la ceremonia de cada *lof*, *rewe* o *kiñelmapu*.

**Günechen:** Autoridad Mapuche. Agente encargado de regular las interacciones en el contexto de la sociedad mapuche, de acuerdo a las pautas o patrones proporcionados por el marco institucional y cuya acción favorece la reproducción de la sociedad.

**Inha Mogen:** Lit. La preposición cerca de y vida. De forma general, se llama así a ciertos seres cuya existencia es en una dimensión de cercana a la nuestra, y que pueden influir en la interacción de las personas y de estas con el mundo.

**Itro fill Mogen:** Lit. Diversidad de vida o naturaleza. Concepto que involucra a los *che*, *newen* y *gen mapu* en la *kishu günewün*.

**Kamarikun:** Del quechua festejar, agradecer. Concepto usado por los *puelche* (mapuche del este de Los Andes) para designar la actividad ceremonial generalmente a nivel del *rewe*.

**Kiñelmapu:** Espacio geográfico constituido por uno o más *rewe* que comparte territorio y prácticas culturales con características comunes que los identifica.

**Kimün:** Lit. Saber, experiencia. No se refiere al mero conocimiento, que es una traducción literal y reduccionista.

**Kimche:** Lit. Sabio. Persona con *kimiin*, se le denomina así a personas que por su actuar son reconocidos como tal.

**Kishu günewün:** Lit. Regulación autónoma. Este concepto, cuyo origen está en el plano filosófico y biológico como autorregulación, también en el plano político refiere al autogobierno.

**Kona:** Persona adulta o joven en el cumplimiento de un servicio para lo cual se capacita colaborando en distintos ámbitos en su *lof* o en otros *lof* en los cuales es recibido.

**Koyaqtun:** Parlamento. Espacio de carácter político desarrollado en el marco de un encuentro ceremonial y en que las partes se obligan a seguir los acuerdos alcanzados.

**Kuyfikecheyem:** Lit. Antepasados, los que se han ido. Se dice que los *püllü* o espíritus de los antepasados transmiten el *kimiin* de generación en generación.

**Küpalme:** Pertenencia y linaje familiar.

**Küpan:** Tradición y herencia familiar de un rol social, también el clan o grupo familiar al que la persona pertenece.

**Küymín:** Trance. Estado de comunicación o conexión del *machi* con su espíritu *püllü* o *fileu*.

**Lafkenmapu:** Lit. Mar, lago. Territorio en que habitan los *mapuche* de costeros, haciendo referencia a los cuerpos de agua y principalmente al océano Pacífico.

**Lofche:** Forma organización social ancestral, desarrollada por un grupo de personas pertenecientes a un mismo tronco familiar y pertenecen a un mismo *lofmapu*.

**Lofmapu:** Comunidad tradicional adscrita a un *rewe*. Refiere a un territorio determinado y a un grupo familiar los que desarrollan al *lofche* de acuerdo a la división de funciones y elementos institucionales propios de la cultura *mapuche*.

**Longko:** Lit. Cabeza. Agente sociopolítico, lidera y representa al *lofmapu* lleva adelante distintos procedimientos para perseguir el bienestar en su territorio.

**Machi:** Hombres y mujeres con funciones en materia espiritual y de salud humana, intermediario entre las distintas dimensiones de existencia.

**Mapu:** En términos generales es un concepto que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo, y que de forma estricta no significa tierra sino plano o dimensión de existencia.

**Mapuche:** Lit. Gente del territorio o mundo, habitantes ancestrales del sur de Chile y Argentina, que hasta hoy en día mantienen la vigencia de sus instituciones y organización propias.

**Mapuzugun:** Lit. Asuntos del mundo o la lengua mapuche. Soporte en el cual se desarrolla la dimensión social del mundo mapuche, proveyéndole así de sentido comunicativo.

**Nagmapu:** Dimensión de existencia y espacio territorial en el que se desenvuelve el ser humano. También la identidad territorial *mapuche* de la cordillera de Nahuelbuta.

**Newen:** Lit. Energía, fuerza, ente. Todas las manifestaciones de existencia en el universo, existen seres orgánicos, inorgánicos, visibles y no visibles.

**Ngulumapu:** Espacio territorial de hábitat ancestral mapuche al oeste de la cordillera de Los Andes, actualmente las regiones del sur de Chile.

**Nor felen:** Lit. Avance o desarrollo correcto. Se refiere al equilibrio social considerando las normas del *az mapu* y otros principios de interacción ancestrales.

**Nor mogen:** Lit. Vida correcta. Se refiere a la propia forma de desarrollo *mapuche*.

**Ñizol (longko):** Líder mayor o principal. Designado por un grupo de *longko* para representarlos políticamente a nivel de la agrupación de sus territorios de jurisdicción.

**Pelon:** Vidente. Persona que tiene la capacidad de anticipar sucesos y situaciones futuras.

**Pentukun:** Conversación protocolar en que dos personas se consultan sobre su nombre, origen, familia, entre otras cosas.

**Pepiluwün:** Lit. Ser posible, poner en orden. Se refiere a organizar las cosas o los asuntos, en este sentido es un concepto de organización o administración en términos de la resolución de problemas.

**Perimontun:** Visión en la que un *genmapu* o *püllü* se deja ver por un *che*, entrega un mensaje o misión convirtiendo a esta persona en un elegido o mensajero para cumplir un rol espiritual.

**Pewenmapu:** Territorio en que habitan los mapuche de alta cordillera y donde encontramos el árbol *pewen* (araucaria) y su fruto el *ngillio* (piñón) como alimento principal.

**Pewma:** Lit. Sueño o estado similar. Es también un medio a través del cual los *püllü* y *genmapu* transmiten conocimiento y consejos.

**Pu xem kimün:** Lit. Reflexionado y desarrollado el conocimiento. Proceso mediante el cual los saberes se van actualizando en un nivel de tipo social o colectivo.

**Püji Mapu:** Lit. Tierra, suelo. Dimensión de existencia como materia concreta, donde habita el ser humano y todos los seres visibles.

**Püllüam:** Lit. Espíritu alma. Se refiere a los espíritus de los antepasados del propio linaje, que se manifiestan a la persona a través de *pewma* y *perimontu*.

**Rakizuam:** Lit. Exponer una inquietud. Expresa la aproximación lógica o racionalidad particular mapuche, implica una vinculación entre el sentir, el pensar y el actuar.

**Reche:** Lit. Sólo gente. La persona en su condición común en tanto individuo *mapuche*. Este concepto fue traducido y utilizado erróneamente como “gente pura”.

**Reyñma:** Familia consanguínea directa, la célula básica de socialización *mapuche*.

**Rewe:** Lit. Lugar de renovación. Espacio que constituye una agrupación de *lofmapu*, siendo representado por un *longko*. También el lugar donde se realiza la actividad ceremonial de la respectiva unidad.

**Trafkintu:** Lit. Acto o acción de intercambio. Institución económica mapuche en que el trueque determina el establecimiento y mantención de relaciones de reciprocidad.

**Trawüin:** Lit. Reunión, encuentro, junta. Institución política mapuche en que representantes de familias o territorios abordan los pormenores de la administración y organización local.

**Trokin(che):** Lit. Agrupación de personas. Parentela de tipo político ceremonial a nivel de un territorio o, en general, cualquier tipo de organización.

**Tuwüin:** Pertenencia y origen territorial.

**Ülmen:** Lit. Rico, noble. Generalmente un *longko* que por sus méritos ha conseguido el bienestar de su gente, siendo reconocido por otros como persona sabia y poderosa.

**Warriache:** Lit. Gente de ciudad. Se entiende el *mapuche* que habita en las zonas urbanas, contexto en el cual se vive conforme a las dinámicas culturales occidentales.

**Wall mapu:** Lit. Dimensión del Espacio. Universo, es circular y también un ser vivo, involucra lo tangible y la intangible, lo visible y lo no visible.

**Wajontu mapu:** espacio físico y territorial donde se manifiesta la biodiversidad de la naturaleza.

**Wentemapu:** Lit. Territorio de arriba, el valle. La zona central del territorio *mapuche* en *Ngulumapu* (Chile).

**Wenumapu:** Lit. Dimensión alta. Existencia como energía, abstracta.

**Werken:** Agente intermediario de temas sociopolítico, jurídico y religioso de un *lofmapu* hacia el exterior y el interior. Colabora directamente con el *longko* en sus funciones.

**Willimapu:** El sur del territorio *mapuche* en *Ngulumapu* (Chile) ubicada desde el río Toltén hasta la isla de Chiloé.

**Wingka:** Derivado de los vocablos *we/nuevo* e Inca. Refiere al otro no mapuche, puede ser utilizado de forma despectiva refiriéndose al enemigo, también para referirse a los Estados.

**Zullimche:** También *epurumeche*. Persona elegida por los *püllü* para cumplir un rol en la sociedad *mapuche*.

**Zungun:** Lit. Asunto, cosa, cuestión. El habla o el lenguaje. También, la partícula mínima de la comunicación constitutiva de la sociedad *mapuche* cuya base es el *mapuzungun*.